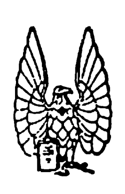
GUSTAVO ELOY PONFERRADA

INTRODUCCION AL TOMISMO

BIBLIOTECA ARGENTINA DE FILOSOFÍA

●



CLUB DE LECTORES
AVENIDA DE MAYO 624
BUENOS AIRES

Editado bajo la dirección de
Juan Manuel Fontenla

Impreso en la Argentina
PRINTED IN ARGENTINA

ISBN 950-9034-53-7



A mis alumnos y alumnas

ÍNDICE

PROLOGO

El modo más común y expeditivo de averiguar el significado de una palabra es consultar un diccionario. Con sus innegables ventajas de rapidez y precisión, este método tiene, sin embargo, el inconveniente de no proporcionar, por regla general, más que el sentido literal del término, dejándonos en ayunas sobre su contenido real.

Cuando se trata de vocablos técnicos, propios de una determinada disciplina intelectual, la obligada concisión de una definición de diccionario puede dar lugar a serios equívocos. Y si esa disciplina es la filosofía, el problema tiende a agravarse considerablemente. Por ejemplo, quien hallare en sus lecturas el término "tomismo", *y buscase en un vocabulario su significado, casi seguramente encontrará una explicación semejante a ésta: "sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino y sus seguidores". La fórmula es perfectamente correcta, si se la entiende bien; pero ahí reside la cuestión. ¿Se la puede entender bien si no se tiene una noción del tomismo?*

Hagamos la prueba de conversar con un tomista de carne y hueso. Es muy probable que rechace abiertamente que el tomismo sea un "sistema"; también es fácil que se niegue a admitir que sea una "filosofía" y casi

seguramente sostendrá que, aunque hay una escuela tomista, difícilmente puede uniformarse el pensamiento de Santo Tomás con el de "sus seguidores", aun los más preclaros.

De manera que una definición concisa puede quedar completamente vacía de sentido si no se tienen en cuenta precisiones que para un profano en la materia tal vez carezcan de importancia. De ahí que en situaciones semejantes sea necesario atreverse a abordar una exposición más detallada que, sin llegar a entrar en problemas propios de especialistas, nos dé una visión panorámica pero correcta del tema.

Esto es precisamente lo que intentamos en esta introducción al tomismo: *exponer brevemente, pero con las explicaciones indispensables para evitar equívocos, qué es esa realidad intelectual nacida hace siete siglos, cultivada a través de centurias por eminentes pensadores y vigente en nuestros días como una de las más vigorosas líneas del pensamiento contemporáneo. Por tratarse de una "introducción", hemos evitado en lo posible los tecnicismos, buscando constantemente la claridad y la sencillez.*

CAPITULO I

UBICACION DEL TOMISMO

a) *El hecho filosófico*

Basta consultar a la historia para comprobar que, desde su establecimiento como modo típico de saber hace veinticinco siglos, la *filosofía* no ha dejado de concitar la atención de los hombres. Actualmente se la cultiva en multitud de centros de investigación y de enseñanza; existen Facultades de Filosofía en casi todas las universidades del mundo; abundan los institutos especializados, sociedades, academias y centros de estudios fliosóficos; figura como asignatura en millares de colegios y liceos; cada año se realizan congresos, encuentros y reuniones de especialistas en filosofía; se publican continuamente cientos de libros y millares de artículos de tema filosófico.

Estos hechos pueden resultar sorprendentes a quien esté ajeno al quehacer filosófico. En nuestra tecnificada era atómica y espacial, la vitalidad de la filosofía aumenta día a día. Es que el hombre no puede renunciar a su innato deseo de saber ni contentarse con las instancias inmediatas. Como su nombre mismo lo indica, la filosofía es una *búsqueda de la sabiduría*, vale decir de las razones últimas que dan sentido a las cosas y a nuestra existencia misma.

Pero la historia de la filosofía entraña un hecho curioso. Al revés de las demás disciplinas humanas, que con el correr del tiempo han ido adquiriendo una mayor cohesión interna, la filosofía se ha ido *diversificando* continuamente, no sólo en el sentido de una mayor especialización, hecho común a todo saber, sino, y esto

es lo notable, en su misma orientación general, al punto que hoy cabe preguntarse si hay una filosofía o un conjunto de filosofías.

Este hecho puede resultar decepcionante para el no iniciado. Pero tiene fácil explicación si se considera, por una parte, la dificultad de su objeto, y por otra, la limitación de las fuerzas humanas. Buscar las explicaciones últimas de la realidad resulta una tarea enorme y ambiciosa, que la mente logra dificultosamente y a costa de esfuerzos, tanteos, hallazgos, fracasos y éxitos, pero a la que no puede renunciar porque a ella lo urge su naturaleza misma.

Por estas razones la *unidad* interna de la filosofía es, comparativamente, mucho más débil que la de cualquier otro modo de saber. En vano *Descartes*, a quien preocupaba hondamente este hecho, trató de darle unidad aplicándole el método de las matemáticas. Tampoco tuvo éxito el intento similar de *Kant*, pese a apelar al fecundo método de la física. Hoy el cartesianismo y el kantismo son dos sistemas más en la historia de la filosofía. Y aun lo mismo sucedió con el positivismo de *Comte*, que creyó más cuerdo renunciar definitivamente a la filosofía; paradójicamente, su sistema pasó a ocupar un puesto entre las diversas escuelas filosóficas

La única actitud realista será, pues, admitir la diversidad de concepciones y de tendencias filosóficas, aunadas sólo por la *finalidad* que todas persiguen: la explicación última de lo real. Esta conclusión plantea un problema serio a quien desee iniciarse en tan desunida disciplina. Entre tantas tendencias y sistemas, *¿cuál elegir?* Porque en cualquier actividad humana es indispensable el aprendizaje: nadie nace sabiendo. Las ciencias se aprenden en una escuela; las artes y oficios requieren un maestro. En la actualidad, dado el alto grado de especialización alcanzado, es imposible dominar alguna disciplina sin pasar previamente por un período más o menos prolongado de aprendizaje.

Ya no pueden existir autodidactos. En filosofía so-

bre todo, nada más nocivo que lanzarse a una búsqueda al azar. Quien lo intente se condena a pasarse la vida entera en tanteos infructuosos. Por otra parte, la historia nos enseña con claridad meridiana que ningún filósofo ha dejado de inspirarse ampliamente en sus predecesores. Por fin, el dejar de lado el esfuerzo multisecular de los mejores pensadores de la humanidad para acometer por cuenta propia una tarea tan desmesurada como la intentada por la filosofía equivale a dar muestras de la más tonta pedantería.

Tal vez podría pensarse que estudiando la *historia* de las diversas tendencias y escuelas filosóficas se podría llegar a descubrir la mejor, al menos para realizar en ella una primera iniciación. Pero este método introduce en un callejón sin salida. En efecto, supone que el candidato a filósofo puede juzgar el valor de las diferentes tendencias o escuelas, o sea que ya posee una sólida formación filosófica, que es precisamente lo que trata de adquirir.

Se establece así un círculo vicioso: para llegar a tener formación filosófica hay que elegir una escuela; pero para elegir una escuela hay que poseer formación filosófica. El problema no es, sin embargo, insoluble. El recurso a la historia no significa necesariamente saber valorar en sí mismas a las diversas tendencias: puede muy bien concretarse con observar la *vigencia* que han tenido y tienen las corrientes del pensamiento filosófico. Si lo hacemos, descubriremos que hay unas pocas que han soportado la prueba del tiempo. Esto constituye, sin duda, un criterio puramente *extrínseco*, que no juzga ni prejuzga la validez interna. Pero es, al menos, una garantía de seguridad y, en todo caso, la *única* salida posible del círculo al que antes aludimos.

b) *El hecho del tomismo*

Entre las tendencias más perdurables que registra la historia del pensamiento filosófico, no existe alguna que

pueda compararse con el *tomismo*. Elaborada hace siete siglos por *Santo Tomás de Aquino,* esta síntesis ha superado victoriosamente numerosas crisis internas y externas, acrecentando día a día el número de sus adeptos y dando a cada época las soluciones que el cambiante clima cultural necesitaba. Casi no hay época en la que no se haya escrito que el tomismo "estaba superado"; sin embargo, el hecho es que el tomismo ha seguido vigente y quienes pronosticaban su fracaso han pasado al olvido.

En la *actualidad* resulta sorprendente que una filosofía estructurada en el medioevo cuente con tantos cultores y de tanta calidad. Como muestra de ello baste observar las listas de trabajos presentados en los Congresos Internacionales de Filosofía: los que responden a una orientación tomista son casi siempre relativamente mayoritarios. La "Federación Internacional de Sociedades de Filosofía", formada por los representantes de las más importantes organizaciones filosóficas del mundo, cuenta en su Comité Central cinco filósofos tomistas. De entre las revistas especializadas, un buen número se declara tomista; otras, sin serlo, publican con frecuencia trabajos referentes al tomismo o inspirados en esta línea. Hay una publicación especial, el "Bulletin Thomiste", que se dedica exclusivamente a reseñar libros y artículos sobre el tomismo: anualmente el número de títulos sobrepasa el medio millar y en ocasiones lo supera ampliamente. Un autor ajeno a todo compromiso con el tomismo, Julián Marías, ha escrito: "La bibliografía sobre Santo Tomás es inagotable"; mucho más lo es la que prolonga, profundiza o aplica sus principios.

Todos estos *hechos* mueven a reflexión. No constituyen sino un criterio extrínseco y nada nos dicen del valor de este pensamiento. Pero no sería lógico soslayarlos. Más aún, deben al menos mover a cualquier persona culta a interesarse por esta corriente de pensamiento tan importante, a la vez que, paradojalmente, poco conocida. Su vigencia nos indica que posee una vitalidad propia y

que en esta escuela se puede iniciar con seguridad un aspirante a filósofo.

c) *Tomismo y catolicismo*

No sería honesto callar un hecho que para algunos resulta molesto, aunque para otros altamente significativo: la *Iglesia Católica* ha hecho del tomismo su propio medio de expresión doctrinal. Sin duda, las cuestiones filosóficas no entran en el ámbito directo del magisterio eclesiástico. La Iglesia tiene otra misión: la de anunciar a los hombres un mensaje de salvación, proporcionándoles los medios sobrenaturales para alcanzarla. Pero este anuncio, que es objeto de fe y no de saber humano, debe hacerse en lenguaje asequible al hombre; la fe, aunque de por sí trascienda a la inteligencia humana, debe formularse en términos inteligibles.

La sobreinteligibilidad de la fe fructifica en la razón humana, que analiza, compara, reflexiona, explicita, elabora y organiza el resultado de su meditación sobre los datos revelados. Nace así un nuevo tipo de saber, la *teología*. Para esta labor teológica la mente necesita utilizar conceptos, nociones, verdades cuidadosamente depuradas. Vale decir, necesita la ayuda de una filosofía. Sin ella sería un cuerpo invertebrado, una nebulosa divagación religiosa que se presta a cualquier equívoco y que no merece el nombre de "saber". Lógicamente, la filosofía que adopte debe estar abierta a instancias superiores a las meramente humanas, pero sin dejar, por ello, de ser una sabiduría puramente humana.

Hay muchas escuelas filosóficas que cumplen esta condición. De hecho, hay varias que han sido utilizadas en la elaboración teológica. La autoridad eclesiástica nunca ha rechazado esta diversidad de enfoques; sin embargo, reiteradamente ha declarado, y de la manera más solemne, su *preferencia* por el tomismo. Más aún, lo ha hecho el vehículo habitual de su pensamiento teológico.

Esta actitud eclesial basta para que el católico (y

también el no católico que reconozca la secular prudencia de la Iglesia católico-romana) vea en el tomismo una escuela respetable y segura y que acuda a ella para aprender a filosofar, sin creer que por ello se lesione su libertad intelectual. ¿Significa esto que el tomismo sea una filosofía "*confesional*"? Para dar una respuesta negativa bastará observar que entre los mejores filósofos tomistas de la actualidad figuran varios que no aceptan el credo católico - romano: por ejemplo *A. Farrer, E. Mascall, D. Emmet*, que profesan las ideas de la Reforma; *Mortimer Adler*, que es judío, etcétera.

d) *Conclusión*

El tomismo, en una primera aproximación, se nos presenta como un *hecho* histórico de singular importancia. Entre las múltiples tendencias, escuelas y sistemas que registra la historia de la filosofía, la *síntesis* elaborada hace siete siglos por Santo Tomás de Aquino, inspirándose en principios aristotélicos, platónicos, neoplatónicos y estoicos, ha concitado el interés de muchas generaciones de intelectuales que adoptando sus intuiciones fundamentales las han profundizado, extendido y aplicado a la solución de los problemas planteados por cada época, originando así una *escuela* cuya continuidad y vitalidad constituye un hecho notable.

Con el término "*tomismo*" se designa, ante todo, la *síntesis personal* de Santo Tomás. No se trata de un "sistema", en el sentido que este vocablo tiene en la filosofía moderna: un conjunto ordenado de afirmaciones articuladas rigurosamente entre sí y deducibles de un principio rector. Es una visión reflexiva de la realidad, articulada sobre las cosas mismas, cuyo misterio trata de develar, animada por una intuición del ser. También se entiende por "tomismo" el conjunto de aportes que a esta síntesis han agregado posteriormente *los tomistas*.

Importa distinguir estos dos sentidos del vocablo, porque los tomistas no siempre han sido fieles a las in-

tuiciones fundamentales de su maestro, siguiendo más su letra que su espíritu. Pero sería excesivo restringirlo exclusivamente al pensamiento de Santo Tomás: de hecho existe una *escuela* que lleva este nombre; aunque en su seno haya tendencias distintas, posee un cuerpo común de principios que la unifica y le da continuidad.

Por fin, hay una *teología* tomista, de la que sólo haremos mención, y una *filosofía* tomista, que ocupará nuestra atención. Santo Tomás fue un teólogo por vocación y por profesión: sus obras filosóficas no son, al contrario de las teológicas, fruto de su labor docente. Por ello es lógico considerar que el tomismo es, ante todo, una teología. Pero el *uso* ha hecho que el término se refiera normalmente a la filosofía: cuando se habla de "tomismo" se entiende obviamente "*filosofía* tomista", no teología. Conviene, sin embargo, notar que quien desee abordar el estudio del tomismo sólo en su faz filosófica debe necesariamente acudir a las obras teológicas del Santo (y de sus discípulos), llenas de observaciones estrictamente filosóficas; pero esto no implica que deba tener conocimientos teológicos especiales.

Por fin, si la vigencia del tomismo es *un hecho,* fácilmente detectable por la gran cantidad de cultores que tiene, las innumerables publicaciones que siguen sus orientaciones, la asistencia siempre numerosa de tomistas a congresos y reuniones filosóficas, la presencia de pensadores de esta escuela en organismos como el Instituto Internacional de Filosofía, la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, etcétera, resulta obvio que conocer el tomismo supone no solamente estudiar el pensamiento de Santo Tomás, sino el acudir a quienes han planteado y resuelto a la luz de los principios tomistas los problemas que presenta el mundo actual. Pero esta labor desborda los objetivos de una simple "introducción al tomismo", que debe contentarse con dar una primera orientación que habilite la comprensión de esta importante línea del pensamiento actual.

CAPITULO II

VIDA DE SANTO TOMAS

a) *Marco histórico*

Cuando se emprende el estudio, siquiera somero, del pensamiento de figuras alejadas de nosotros en el tiempo, pertenecientes, por ende, a un clima cultural distinto del nuestro, resulta indispensable *ubicar* su obra en el ambiente concreto en que esa figura elaboró sus ideas. De otra manera la comprensión de su pensamiento presentará dificultades insalvables.

Sin duda, las ideas trascienden el tiempo y, si son verdaderas, tienen validez permanente. Pero su *expresión* está necesariamente condicionada por las modalidades propias del medio, de la lengua, de la temática, de los problemas, de las preocupaciones, de los ideales del mundo en que vieron la luz. De ahí que quien quiera internarse en el pensamiento de Santo Tomás deba tener muy en cuenta los factores que han influido en su gestación, nacimiento y desarrollo.

Santo Tomás fue un teólogo medioeval que utilizando materiales de procedencia muy diversa elaboró una síntesis filosófica extraordinariamente original: en el estado actual de los estudios históricos ya nadie puede seriamente poner en duda esta afirmación, se esté o no de acuerdo con el tomismo. Vivió en un ambiente cultural profundamente cristiano, cuya tónica intelectual estaba dada por el agustinismo, de inspiración platónica, que precisamente en esa época sufría los embates del naturalismo aristotélico, que acababa de ser descubierto al ponerse el mundo latino en contacto con el pensamiento árabe. Fue un doctor escolástico, un profesor universitario y un fraile dominico. De ahí que

para ubicar correctamente sus ideas debamos tener una noción, al menos somera, de la cristiandad medioeval, de la universidad, del agustinismo, del aristotelismo, de la escolástica, de la orden de frailes predicadores.

1. *La cristiandad medioeval.* Al convertirse oficialmente al cristianismo el Imperio Romano, por decisión de *Constantino,* las estructuras político-sociales y los ideales que las habían animado permanecieron intactos. Sobre todo el ideal de una sólida unidad jerarquizada que asegurara la paz y el orden. La posterior división del Imperio y su disolución por obra de disensiones internas y de invasiones de pueblos bárbaros no lograron borrar esa imagen, que pronto fue una añoranza de unidad que los romanos transmitieron como herencia a los medioevales europeos.

Asentada, en tiempos de *Carlomagno,* la situación política, los nuevos pueblos asimilaron los viejos ideales y trataron de realizarlos. Tal fue el origen del *Sacro Imperio Romano Germánico*: "sacro" por su inspiración cristiana; "imperio" por su organización política jerarquizada, "romano" por constituirse en heredero de la antigua Roma; "germánico" por la sangre de los pueblos que lo constituían. Una ingeniosa estructura piramidal aseguraba la paz y el orden: en la cúspide, el Emperador; bajo éste se federaban los reyes, a los que se subordinaban los marqueses, duques, condes, barones y señores.

La autoridad estaba ligada al dominio de la tierra: los "príncipes" (nombre genérico de los gobernantes) participaban colectivamente de la propiedad, pero a diverso nivel, recibiendo de sus inferiores un tributo y dándolo a su vez a los superiores. Los vasallos de orden ínfimo eran los "siervos", carentes de posesión territorial: hombres libres que por un contrato sellado por un juramento se ponían bajo la férula de un "señor" que a cambio de su trabajo en la tierra les daba su protección y amparo.

Este esquema *feudal* no llegó a realizarse sino parcialmente: el orden, la justicia y la equidad que debía asegurar no son tan fácilmente alcanzables por los hombres, bajo cualquier estructura social. El medioevo tuvo grandes ideales y fue animado por principios cristianos: sería dar muestras de un sectarismo cerrado el afirmar, como frecuentemente se hace, que esos ideales y esos principios no tuvieron mayor vigencia. Pero también es cierto que, como en toda época, existieron desórdenes, luchas, injusticias y rebeliones.

Al comenzar el *siglo XIII*, que enmarca la vida de Santo Tomás, el esquema feudal comenzaba a desdibujarse. Las instituciones tradicionales iban languideciendo y desapareciendo: muchas carecían de vitalidad; otras existían sólo nominalmente. Las luchas entre señores y nobles, las rivalidades entre los reyes, los conflictos entre el Emperador y el Papa, las injusticias para con los siervos, habían desgastado considerablemente la estructura.

Las *Cruzadas*, por otra parte, habían mostrado al mundo latino otros modos de vida y otras civilizaciones, despertando a la vez el gusto del riesgo y el afán de la aventura; la circulación de la moneda aumentó considerablemente y el comercio se había acrecentado; se conocieron productos nuevos y se mejoraron las técnicas de producción de los ya conocidos; se incrementó el intercambio, aumentaron los mercados y se organizó la vida financiera y bancaria.

La *vida*, hasta entonces rural y a la sombra del castillo feudal, comenzó a trasladarse a los nuevos conglomerados urbanos. En los "burgos" y "villas" surgía una nueva clase social, la de los "burgueses" y "villanos" (términos a los que los "castellanos" dieron un inmerecido sentido peyorativo), cuya respetabilidad se basaba no en un título nobiliario, sino en el esfuerzo y la habilidad personales. Se comenzaba a sentir y valorar la iniciativa y la decisión, a la vez que se experimentaba el peso de la responsabilidad. Todos comen-

zaban a comprender plenamente el sentido de la libertad individual y a conocer sus limitaciones.

2. *La Universidad.* Santo Tomás fue un profesor universitario: toda su vida se desarrolla en el seno de esta institución de la cristiandad medioeval, fruto de una larga evolución que evocaremos brevemente.

Cuando Carlomagno concretó el ideal del Sacro Imperio, comprendió la necesidad de infundirle una cultura. Creó la *escuela palatina* de la que él mismo fue el primer alumno. Para dirigirla contrató profesores extranjeros; los más notables fueron Alcuino y Pedro de Pisa. Contagiados por el éxito de ese centro cultural, los benedictinos organizaron *escuelas monacales*, focos de paciente y activa vida intelectual, donde sin prisa ni inquietud los monjes investigaron los tesoros culturales de la antigüedad conservados en sus bibliotecas, profundizando su sentido y transmitiéndolos a las generaciones posteriores.

Al declinar la vida feudal declinó también la escuela monástica; sin pretenderlo, el monasterio se había convertido en el "doble" religioso del castillo, regido paternalmente por un abad que tenía mucho de parecido, aunque en plano distinto, con el señor temporal. La nueva vida ciudadana necesitaba poseer sus propios centros culturales: los monasterios estaban alejados de las urbes. Nacieron entonces las *escuelas catedralicias*, similares a las monacales, pero regidas por clérigos diocesanos.

Pronto las escuelas catedralicias desbordaron el ámbito del claustro episcopal, simplemente por falta de locales apropiados. Surgieron así las *escuelas urbanas*, que pronto adquirieron el ritmo y el tono de las demás instituciones ciudadanas. Tomaron conciencia de su importancia y de la necesidad de asegurar sus derechos y libertades, al igual que las demás corporaciones de maestros, oficiales y aprendices. Y un día del mes de junio del año 1200 decidieron los docentes y estu-

diantes de París crear un nuevo gremio. A falta de un nombre (¿cómo llamar al "oficio" de enseñar y de aprender?) la describen: *unvérsitas magistrorum et studentium,* la totalidad de los maestros y estudiantes de París.

La *Universidad* estaba libre del foro civil: dependía del Papa, aunque era autónoma en su gobierno, en su organización interna y en su economía. Fue reconocida como tal por un decreto real de Felipe Augusto. Pronto imitaron el ejemplo parisiense otras escuelas urbanas: la de Bolonia en 1208, célebre ya por su escuela de Derecho; la de Palencia en 1210, la de Oxford en 1214; en Arezzo se funda una Universidad en 1215; en Padua en 1222; en Nápoles el Emperador Federico II crea otra en 1224; en 1228 inaugura Alfonso de Aragón la de Salamanca; en 1239 la escuela de Montpellier, famosa por su escuela de Medicina, se convierte en Universidad; el mismo Papa crea en 1245 la Universidad de la Curia Pontificia.

En todos los casos la Universidad era una institución eclesiástica: los títulos se conferían en nombre de la Iglesia y los estatutos debían ser aprobados por el legado papal. El centro de la vida universitaria era la *Facultad de Teología*; junto a ella funcionaban la *Facultad de Derecho*, eclesiástico y civil, la *Facultad de Medicina* y por fin la *Facultad de Artes* (humanidades: letras y filosofía). Cada Facultad estaba regida por un *decano*, elegido entre los profesores (sin embargo todo el claustro era el que tomaba las decisiones principales). Al frente de la Universidad estaba un *rector*, en cuya elección intervenían también los alumnos. Como instancia suprema se apelaba al *Gran Canciller*, nombrado por el Papa (casi siempre lo era el Obispo de la ciudad).

La Universidad no tenía *local propio* (como ningún otro gremio): cada profesor dictaba sus clases donde podía hacerlo. Los programas, horarios y aranceles eran uniformes y la Universidad vigilaba su estricto cumplimiento. Las *asignaciones* de los profesores variaban se-

gún el número de sus alumnos: un profesor deficiente se veía obligado a abandonar la cátedra por la escasez de su sueldo; en cambio un maestro eficaz veía aumentar su remuneración. Tampoco había un número determinado de *cátedras;* todo licenciado que hubiese sido admitido por el claustro profesoral podía ejercer su oficio; tras pronunciar su discurso inaugural (*initium*), era ya un maestro. Coexistían así muchas cátedras de la misma asignatura; el alumno podía elegir libremente la que prefiriese. Pero para aprobar debía haber cursado *dos o tres veces* la misma materia, preferiblemente con distintos maestros.

Las clases comenzaban temprano, con la *lectio* del profesor titular: lectura y comentario de un texto consagrado como una autoridad en la materia. Después los "bachilleres" adjuntos a la cátedra explicaban rápidamente (*cursorie*) la totalidad de la obra tomada como texto básico, del que el maestro sólo exponía, pero con detención y en profundidad, los temas más importantes. El hecho de seguir un texto no significaba atarse a él. *Gilberto de Tournai* lo explica en un importante y olvidado tratado pedagógico: "Nunca hallaremos la verdad si nos contentamos con lo que ya ha sido hallado. Los que escribieron antes de nosotros no son nuestros señores, sino nuestros guías". Y *Santo Tomás*: "La misión de la filosofía no es saber qué dijeron los filósofos, sino hallar la verdad".

De ahí la importancia capital de los debates públicos (*disputationes*). Cada semana (a veces más seguido, a veces menos) se convocaba en cada cátedra a un debate sobre las *cuestiones* que suscitaba la explicación del texto. Todos tenían derecho a opinar o a preguntar; al siguiente día lectivo el maestro, tras haber estudiado la versión taquigráfica de la discusión, daba la "solución magistral" al problema, que a su vez podía ser más tarde replanteada en otras cátedras o aun en la suya. La docencia universitaria era así una realidad viva y una obra comunitaria.

3. *El agustinismo.* La cultura medioeval está sellada por la figura de *San Agustín.* Humanistas, filósofos, teólogos, ven en él a su modelo y maestro. Ya *San Isidro de Sevilla,* cuya enciclopedia sirvió de vehículo transmisor del pensamiento antiguo a la alta Edad Media, lo proclamó el más grande de los Padres de la Iglesia y *Pedro el Venerable* resume el sentir de todo el medioevo al escribir que "es, después de los Apóstoles, nuestro máximo instructor". Es que el Doctor de Hipona representa la culminación del pensamiento cristiano occidental, la más lograda síntesis de la antigua sabiduría con el mensaje evangélico.

Tras un largo peregrinar en búsqueda de la verdad, Agustín había abrazado primero el maniqueísmo; más tarde, decepcionado, el neoacademismo de tinte escéptico; por fin el neoplatonismo, que le abrió un mundo nuevo. El ejemplo de su madre, la conversión al cristianismo de su admirado modelo Mario Victorino y los sermones de San Ambrosio, cuya elocuencia lo impresionaba, lo llevaron a examinar la Biblia y a pedir el baustismo en la Iglesia Católica. Intelectual nato, se esforzó en comprender las enseñanzas de Cristo en una profunda reflexión personal, ayudado con el instrumental filosófico que poseía, el aprendido en la "Enneadas" de *Plotino.*

Toda la obra agustiniana está impregnada de una profunda *espiritualidad,* fruto de su rica vida interior. Dos son los temas que le interesan y alrededor de los cuales se podría organizar toda la reflexión agustiniana: el alma y Dios. Y ambos se unifican en lo mismo: la vida del *espíritu.* El mundo sólo le interesa en cuanto lo lleva al conocimiento de sí, de su alma, y por medio de éste al conocimiento de Dios. Como cristiano, valoriza la creación: todos los seres cantan la gloria de su Hacedor. Pero lo que importa es llegar al mundo espiritual: de ahí su clásica división entre la *ciencia,* que trata de las cosas cambiantes y perecederas y la *sabiduría,* que versa sobre lo inteligible y espiritual. La

primera está ordenada a la segunda: lo creado nos lleva al Creador.

Nada más lógico que la cristiandad medioeval, profundamente cristiana, haya visto en San Agustín a su maestro por antonomasia: es "el maestro de todos", como escribe *Gottschalk*, pensador de la era carolingia. Por influjo agustiniano. el medioevo se ubica, tal vez sin tener mucha conciencia de ello, en una línea *platónica*. Las cosas son sólo un reflejo de las Ideas divinas. Lo sensible posee realidad, sin duda alguna, pero todo su valor reside en reflejar las perfecciones de su Creador. El universo entero tiene sentido en cuanto *participación* de lo divino; por ello la ciencia es válida y debe cultivarse, pero en orden a la sabiduría.

Si en esta perspectiva lo corpóreo pasa a segundo término, lo espiritual, en cambio, adquiere una importancia trascendente. El *alma* humana, en su parte superior, la *mente*, es imagen de la misma Trinidad; aunque limitada, posee capacidad para albergar verdades eternas, lo que indica una acción especial de Dios, que *ilumina* interiormente al hombre, habilitándolo para llegar a la Verdad suprema. Ésta es la misión de la *filosofía*: como su nombre lo indica, es "amor a la sabiduría", un conocerse a sí mismo para así conocer a Dios, fuente de todo ser.

Éstas eran las ideas dominantes en la Universidad de París cuando Santo Tomás cursó en ella sus estudios teológicos y desarrolló su labor docente. Pero esta concepción había sufrido un rudo impacto: la introducción del "nuevo Aristótoles", que había convulsionado al mundo intelectual latino y que Santo Tomás ya conocía.

4. *El aristotelismo.* Gracias a las traducciones de *Boecio,* la Edad Media conocía las obras lógicas y retóricas de *Aristóteles.* En estos campos era el maestro indiscutido: sus libros figuraban como textos oficiales en la Facultad de Artes y se los consideraba como un

útil instrumento para la labor teológica. Pero se desconocían sus demás obras. Los contactos establecidos en España entre árabes y cristianos descubrieron al mundo latino la existencia de un importante lote de escritos aristotélicos. Se tradujeron a fines del siglo XII y comienzos del XIII, junto con comentarios de filósofos árabes.

Hoy nos resulta imposible imaginar el impacto producido por esas traducciones. Hasta entonces todas las cosas señalaban a Dios: eran signos y vestigios de una realidad divina trascendente y no tenían sentido por sí mismas. Pero el "nuevo Aristóteles" revelaba un universo completamente distinto, poseedor de consistencia propia, explicable por leyes inmanentes. Cada ser posee una *naturaleza*, principio de inteligibilidad y de dinamismo; cada naturaleza tiene su explicación por sus *causas*, ya extrínsecas (eficiente y final), ya intrínsecas (materia y forma). Todo el universo está ligado por lazos de interacción y constituye una realidad inteligible, en la que nada exige que se apele al simbolismo trinitario o la búsqueda de vestigios o imágenes de algo sobrenatural.

En España primero, pronto en Nápoles, después en París, en Oxford y en toda la cristiandad, los intelectuales se volcaron ávidamente a escrutar esas obras que tan plenamente satisfacían el ansia de saber propia de la razón humana. E insensiblemente se impregnaron de una concepción *naturalista* del mundo y de la vida, en la que Dios ya no aparecía como el Creador y fin último de todo, sino sólo como el "primer motor" necesario para la explicación del dinamismo cósmico, al que Él mismo era ajeno. Esta concepción se extendió por las Facultades de Artes, propensas al aristotelismo por el prestigio de la lógica y la retórica. Y pronto pasó a las Facultades de Teología, que advirtieron el tremendo peligro que constituía para la visión cristiana de la vida.

Como era de esperar, surgieron reacciones. Los *teó-*

logos, agustinianos, dieron la voz de alarma. Los obispos de la región de Sens, reunidos en Concilio Provincial bajo la presidencia del arzobispo Pierre de Corbeil, *prohibieron* la enseñanza de los "libros naturales" de Aristóteles. Cinco años más tarde, el legado papal *Roberto de Courçón,* tras una inspección a la Universidad de París, prohibió enseñar las obras de filosofía de la naturaleza y de metafísica de Aristóteles, ligadas a errores de tipo panteísta peligrosamente difundidas entre el estudiantado (que se debían a *Almarico de Benes y David de Dinanto* más que a Aristóteles), así como a la idea de la eternidad del mundo (que sí es aristotélica) y a prácticas adivinatorias (que el Estagirita rechaza).

Sin embargo, los problemas suscitados por el descubrimiento de la obra integral de Aristóteles eran demasiado serios como para ser resueltos por una prohibición de enseñarla en la Universidad. Un *mundo nuevo* se revelaba ante los asombrados ojos de los medioevales: el Estagirita, tras disciplinar sus mentes con su lógica y su retórica, les brindaba una admirable explicación del mundo y de la vida por sus causas propias, culminación de siglos de reflexión filosófica, organizadas metódicamente por su inteligencia prodigiosa. Y esta obra llegaba acompañada por un notable cortejo de comentarios griegos, judíos y árabes, donde los más grandes pensadores de tres civilizaciones distintas habían volcado lo mejor de sus mentes.

Pero este inmenso acervo cultural no podía ser incorporado llanamente al pensamiento cristiano. De hecho ya había provocado verdaderas herejías, propagadas en un mundo estudiantil siempre afanoso de novedades. Un explicable temor a innovaciones doctrinales, unido a una explicable desconfianza a las intromisiones de lo profano en el campo de lo revelado, provocó un primer rechazo del aristotelismo. Pero a pesar de estos antecedentes desfavorables subsistía un hecho innegable: mezclado con errores y con una visión

del mundo difícilmente conciliable con la cristiana, un cúmulo de verdades refulgía en los libros interdictos. Urgía hallar una solución, y el Papa *Gregorio IX*, el 13 de abril de 1230, en una bula dirigida a la Universidad de París reconoció la inoperancia de las medidas tomadas. Diez días más tarde designó una comisión de especialistas encargada de discernir en la obra aristotélica lo aprovechable y lo dañoso.

La empresa era en extremo difícil: no se contaba con traducciones ni con comentarios que no proviniesen de fuentes sospechosas, sea ya por su actitud filosófica, neoplatónica o estoica, sea por su posición religiosa, árabe o judía. Los textos pasaban por muchas manos y sufrían retoques y correcciones. Y aun cuando se lograse un texto correcto y se lograsen eliminar las rectificaciones y alteraciones erróneas, quedarían aún en pie una enseñanza auténtica, pero vastísima en contenido y ajena totalmente a la revelación cristiana.

La muerte de *Guillermo de Auxerre*, presidente de la comisión, vino a interrumpir los trabajos apenas iniciados. Si bien la tentativa oficial no llegó a resultado alguno, muchos pensadores cristianos trataron privadamente de realizarla. Un análisis de la literatura teológica de la época nos revela que la mayoría de los teólogos prestó poca atención al problema; otros, los mejores y más conocidos, estudiaron al aristotelismo, pero sus conclusiones fueron divergentes: algunos utilizaron el nuevo material con suma cautela, adoptando algunas ideas y rechazando las demás; otros utilizaron el aristotelismo con gran amplitud, pero en apoyo de sus ideas agustinianas. Estaba reservado a Santo Tomás realizar la síntesis de la sabiduría griega con el pensamiento cristiano.

5. *La escolástica.* Generalmente se entiende por "escolástica" la doctrina enseñada en la Edad Media por las "escuelas" monacales, catedralicias y urbanas. Sin embargo, la investigación histórica reciente distingue una

escolástica cristiana, otra árabe y otra judía. Además, dentro de cada una hay una gran diversidad de tendencias. Y por fin debe distinguirse una reflexión filosófica de otra específicamente teológica. No estará de más hacer algunas aclaraciones.

El término *escolástica* proviene del griego *sjolé*, que significa *ocio*. Para los antiguos el estudio sólo era posible al que no estuviese atado al "nec-otium", la preocupación cotidiana por las cosas materiales, negación del libre discurrir del pensamiento. Ya *Quintiliano* denominaba "escolástico" al profesor de elocuencia (que implicaba, además de la elocución, la gramática, la retórica, la lógica y aún la filosofía). En la época del renacimiento carolingio el "escolástico" era el maestro de la escuela palatina; más tarde el término denominó al docente de las escuelas monacales, catedralicias y urbanas.

Poco a poco el vocablo comenzó a designar el *método* de enseñanza, sobre el que debemos detenernos, y por fin el *contenido*. Sin embargo, tanto el método como el contenido han sufrido variaciones notables con el transcurso del tiempo: los especialistas distinguen tres, cuatro y hasta cinco períodos distintos. Algunos autores (de los que se hace eco el *Diccionario* de la Real Academia Española) dan como nota característica de la escolástica el predominio de Aristóteles, cosa bastante inexacta; otros la restringen a la Edad Media, cuando hay una escolástica pujante en el Renacimiento, en la Edad Moderna y en la actualidad.

No creemos que sea posible *definir* con una frase la escolástica. Tal vez podríamos describirla, diciendo que es el conjunto, muy diversificado, de enseñanzas filosóficas y teológicas que, elaboradas metódicamente en las 'escuelas" medioevales, ha continuado cultivándose hasta la actualidad. Esta noción puede resultar decepcionante por su vaguedad, pero la honestidad intelectual nos impide dar otra. Pero, en lo que respecta a nuestro propósito, podemos dar un panorama bien

preciso del *método* escolástico, tal como se empleaba en tiempos de Santo Tomás.

Hugo de San Víctor, célebre pedagogo del siglo XII, enseña: "Dos son los medios por los cuales se adquiere el saber: la *lectio* y la *meditatio*". Pronto se agregará la *disputatio*. ¿Qué significan estos términos?

La *lectio* (de donde proviene "lección") es la *lectura comentada* de un texto clásico. Su origen está en la "lectio" monástica, prescripta por la Regla de San Benito: sus monjes debían leer y comentar públicamente la Biblia y los escritos de los Santos Padres. Los maestros contratados por Carlomagno eran monjes benedictinos: nada más lógico que adaptaran este procedimiento didáctico al que estaban habituados a un auditorio secular. De la escuela palatina pasó a la monacal y de allí a la catedralicia y urbana y por fin a la Universidad. El "texto" comentado será la Biblia en Teología; Donato, en Gramática; Prisciano, en Retórica; Quintiliano y Cicerón, en Literatura; Galeno y Avicena, en Medicina, etcétera.

La *meditatio* designa el trabajo personal de *asimilación y reflexión* de lo aprendido. En cualquier disciplina, y sobre todo en filosofía y teología, no basta con escuchar al profesor y memorizar su enseñanza: debe meditarse sobre ella, analizarla, criticarla si es preciso, hacerla propia, incorporarla al propio modo de ser intelectual de cada uno.

El *textus* debía ser necesariamente un tratado fundamental, obra de un "auctor" (de donde proviene "autóritas"), hoy diríamos de una autoridad decisiva en la materia (aun cuando muchos pasajes de su obra pudiesen ser discutibles). Se era sumamente exigente en cuanto a la autenticidad del tratado, de su corrección y de la seguridad del texto. La Universidad tenía oficinas destinadas a cotejar las copias en venta en las librerías con los originales más estrictamente establecidos y dar su visto bueno.

El *comentario*, por su parte, debía ceñirse a nor-

mas fijas: ante todo se leía un pasaje, luego se lo analizaba frase por frase, recurriendo al contexto inmediato, ubicándolo en el cuadro general de la obra y procurando conservar el estilo y la atmósfera intelectual del autor. De modo que el profesor compartía, al menos en principio, el pensamiento expuesto en el tratado comentado y cuando disentía de él lo hacía en forma respetuosa. Se procuraba, sobre todo, buscar las intuiciones fundamentales y así llegar a corregir al propio autor de su infidelidad a sus propios principios. Por fin se sometía a examen crítico las interpretaciones divergentes e incorporar a lo expuesto elementos nuevos.

La *disputatio* nació como elemento equilibrante al peligro de atarse a un determinado texto. Una ambigüedad doctrinal, una oscuridad textual, una divergencia en las interpretaciones, una nueva visión del problema y hasta una simple curiosidad hicieron surgir la *quaestio,* examen detenido de una dificultad. En ella se barajaban opiniones, se sopesaban razones y se buscaban nuevas soluciones. Apareció así un nuevo método de investigación en común, la *disputatio,* discusión metódica de un problema determinado. Al menos una vez por semana cada cátedra anunciaba un tema a debatir, al que asistían profesores y alumnos de la misma u otras Facultades. El profesor enunciaba el tema y pedía su opinión al auditorio. El "bachiller" de turno, es decir el ayudante de cátedra que por medio de estos ejercicios se preparaba para el magisterio, debía resumir las opiniones en favor o en contra de cada solución, analizando brevemente sus razones y respondiendo a sus objetantes. El profesor sólo intervenía cuando la situación se tornaba demasiado embarazosa para su ayudante.

El primer día hábil siguiente al del debate (que generalmente se hacía el sábado y las vísperas de fiestas) el maestro, tras estudiar la versión taquigráfica de la sesión, ordenaba en series opuestas las opiniones vertidas y daba su "determinación magistral"; luego res-

pondía a las teorías divergentes de la suya. Era frecuente que después, y a veces dentro de la misma semana, otro profesor dirigiera un debate en su cátedra sobre el mismo tema, ofreciendo la oportunidad de un replanteamiento y de una nueva solución. Este sistema daba a la enseñanza y a la búsqueda del saber una apertura y una vitalidad que hoy hemos olvidado.

Una interesante variante de esta justa del saber la porporcionaban los debates *de quolibet.* En ello no había tema fijado: cada asistente podía proponer cualquier problema. Se realizaba este ejercicio dos veces al año, en Pascua y Navidad: por su extrema dificultad los maestros se contentaban con realizarlo una o dos veces en su vida docente. En ellos se planteaban problemas de real importancia, pero a veces también cuestiones nimias; en todo caso eran comprometedores porque obligaban al profesor a definirse en cuestiones espinosas, ya de tipo especulativo, ya de orden práctico y hasta en opciones políticas.

6. *Los dominicos.* Santo Tomás, pensador medioeval, profesor universitario, filósofo y teólogo escolástico, fue un fraile de Santo Domingo. Este hecho representa un factor ineludible en su vida y en su mismo pensamiento.

El medioevo latino, organizado en lo social, económico y religioso en un marco feudal, había comenzado en el siglo XII un proceso de cambio que alteró profundamente las estructuras tradicionales. Las instituciones clásicas ya no respondían a las necesidades de la comunidad humana: el centro de gravedad social se desplazó del castillo a la ciudad, el trabajador dejó poco a poco de estar ligado a la tierra y a su señor, el comerciante y el artesano adquirieron un "status", originando una nueva clase, la conciencia ciudadana tomó a pecho sus derechos y libertades. En lo intelectual, mientras la escuela monacal, gloria de la alta Edad Media, seguía su vida laboriosa y tranquila en las vie-

jas abadías, surgían en las ciudades las escuelas urbanas que pronto se transformarían en universidades.

Santo Domingo de Guzmán, consciente de este proceso de cambio, fundó su Orden de frailes predicadores, que representaban, en el plano religioso, el ideal de los tiempos nuevos. Cuando una sociedad —como la medioeval— en la que se entremezclan lo temporal y lo espiritual estrechamente exige un cambio de estructuras, la renovación necesariamente afecta a las instituciones religiosas. Por ello, en forma espontánea y desordenada, brotaron durante todo el siglo XII movimientos de reforma religiosa. Había mucho que corregir: decadencia de las organizaciones, relajación en la vida moral, intromisión de lo profano en lo sagrado, [ambiciones en la vida moral, intromisión de lo profano en lo sagrado,] ambiciones personales y grupales, rivalidades, abusos, luchas, injusticias.

Los movimientos de reforma mejor inspirados pueden, en el juego de las realidades concretas y por presión de las circunstancias, convertirse en factores de desorden y rebeldía, provocando males mayores de los que tratan de remediar. En épocas de cambio la visión es confusa, los valores se entremezclan con antivalores, las tendencias más justas pasan a ser peligrosas por la exaltación de quienes las encarnan. La jerarquía eclesiástica, fustigando los abusos de su propio clero y apoyando las tendencias reformistas, no podía aprobar ideas erróneas. De hecho se confundía frecuentemente lo eclesial con lo temporal, la renovación religiosa con la reivindicación social. Abundaban las profecías apocalípticas, la intemperancia en los cabecillas de la reforma y la obcecación en los elementos tradcionalistas; se cuestionaba abiertamente la autoridad eclesial y civil. El Papa *Inocencio III* empeñó toda la acción de su pontificado en orientar rectamente las tendencias de reforma.

El contenido positivo de toda reforma debe consistir en una revalorización de la inspiración primitiva de la vida de las instituciones para adaptarla a las exigen-

cias de los tiempos nuevos. De hecho así se han presentado, en la historia de la Iglesia, todos los movimientos reformadores. Se trata no sólo de corregir abusos y de desterrar vicios, sino de vivir más plenamente el *Evangelio,* actualizando su mensaje de amor, de fraternidad, de comunicación de bienes, de acción apostólica. Durante el siglo XII grupos de cristianos, encabezados casi siempre por un predicador popular, recorrían ciudades y aldeas dando testimonio de su fe, de su pobreza, de su fraternidad. Aplaudidos por muchos, rechazados por otros, conseguían adherentes y enemigos. Estos grupos se disolvieron pronto; algunos subsistieron irregularmente, transformados en activistas revolucionarios o heréticos.

Pero la semilla estaba echada. Todo lo que había de noble, de generoso y de auténticamente evangélico fue recogido por dos santos y convertido en levadura para fermentar la masa de la cristianidad. Tal fue la obra de *San Francisco de Asís* y de *Santo Domingo de Guzmán,* creadores de las Órdenes Mendicantes. Los domínicos primero y más tarde los franciscanos, comprendieron que su tarea estaba destinada al fracaso si no se fundamentaba sólidamente en una visión *teológica* de la vida. De otro modo el entusiasmo que suscitaban no pasaría de una actitud generosa, pero carente de consistencia. De ahí la decisión de Santo Domingo de enviar a sus frailes a la Universidad de París.

b) Etapas de la vida

La vida de Santo Tomás carece de otras alternativas que las propias de un estudiante y un docente. Con el sólo fin de ubicar su obra será útil dividirla, a falta de otros índices, de acuerdo al marco geográfico de su actividad, en seis etapas.

1. *Italia.* Tomás de Aquino nació a principios del año 1225 en el castillo de Rocca Secca, cercano a Aquino, al norte de Nápoles. Por parte de su padre, Lan-

dulfo, señor de la región, descendía de los condes de Aquino, pero su familia ya no poseía el título condal; por parte de su madre, Teodora de Teate, era nieto de los condes de Chieti.

A los cinco años de edad fue internado, para su educación, en el vecino monasterio benedictino de *Monte Cassino.* Tal vez sus padres abrigaran la esperanza de que algún día llegase a ser Abad de esa poderosa institución eclesiástica, devolviendo así a la familia su perdido lustre. Allí aprendió latín (su lengua natal era el napolitano), aritmética, música, salmodia, las nociones corrientes de historia, geografía y ciencias naturales y por supuesto, religión.

En 1239, cuando contaba doce años, las tropas del Emperador, en las que militaban los Aquino, tomaron el monasterio y Tomás fue retirado de él. Este episodio de la lucha entre el Papado y el Imperio fue decisivo para la orientación intelectual del joven: en efecto, su padre lo envió a la Universidad de Nápoles, donde tras cursar el *trivium* (gramática, retórica y dialética) y el *quadrivium* (aritmética, astronomía, geometría y música), se inició en la filosofía con los maestros Martín de Dacia y Pedro de Hibernia, que conocían al "nuevo" Aristóteles.

En Nápoles conoció a los *Frailes predicadores,* fundados sólo veinte años antes por Santo Domingo. Se sintió atraído por sus ideales de vida evangélica, pobreza, comunidad y anuncio de la palabra de Dios. Vio en ellos una vuelta al cristianismo primitivo. En 1224, poco después de recibir la noticia del fallecimiento de su padre, ingresó en la nueva Orden religiosa sin comunicarlo a su familia. Pero su madre se enteró de su decisión y fue a buscarlo a Nápoles. No lo halló: sus superiores, previendo esta reacción, lo habían enviado a Roma.

La irritada señora dirigió inmediatamente mensajes a sus otros hijos, militares, quienes tras un breve patru-

llaje por el camino a la Ciudad Eterna lo detuvieron a la altura de Acquapendente. Lo encerraron en el castillo familiar de Monte San Giovanni, pero luego, a pedido de la madre, lo trasladaron al de Rocca Secca, no sin tratar de disuadirlo de todas maneras de sus ideales religiosos, hasta con la infructuosa ayuda de una prostituta.

En Rocca Secca estuvo recluido más de un año, sin más compañía que su Breviario, una Biblia y las "Sentencias" de Pedro Lombardo (síntesis de la teología patrística). A fuerza de releerlos terminó por aprenderlos de memoria. Ni sus hermanos y hermanas ni su madre lograron convencerlo de renunciar a su vocación. En agosto de 1245 se fugó del castillo, tal vez con la tácita anuencia de su familia, que, cansada de su pertinacia, no le impidió huir. Volvió a Nápoles, terminó su noviciado y partió para París a concluir su formación universitaria.

2. *Francia - Alemania.* En el convento parisiense de Saint-Jacques Santo Tomás conoció a la lumbrera intelectual de su Orden, *San Alberto Magno,* el célebre sabio alemán que dominaba las ciencias naturales tanto como la filosofía y la teología y que pese a su tendencia agustiniana había profundizado la obra de Aristóteles y sus comentaristas árabes para incorporar ese saber al acervo cultural del mundo cristiano. Labor inmensa, para la que estaba especialmente dotado: a la innata laboriosidad teutónica unía una singular capacidad de asimilación, ayudada por una gran robustez intelectual y física y una enorme curiosidad científica.

Debidamente documentado, Alberto de Colonia ofreció a la cristiandad la solución para el problema de las relaciones de la sabiduría cristiana con la pagana. Ante todo sentó un principio sorprendente en su época: la filosofía y las ciencias deben ser cultivadas por sí mismas y no como simples auxiliares de la teología:

ésta y aquéllas abarcan distintos sectores de la realidad y por ello tienen campos y métodos propios. Salir por los fueros del saber profano en un ambiente agustiniano, en el que la teología si no en teoría al menos de hecho absorbía todo otro saber, era un gesto sin precedentes y de una audacia suma: ni un científico de la talla y el carácter de Rogar Bacon se atrevió a aprobarlo.

Pero esto no era sino un primer paso: el segundo y más importante aún sería el asimilar el aristotelismo, depurándolo de sus desviaciones a la luz de las evidencias racionales y de las experiencias científicas. Hecho esto quedaba abierto el camino para la tercera y última etapa: asumir las verdades así alcanzadas para incorporarlas al campo más alto y trascendente del saber teológico. Y no se contentó con planificar este gigantesco trabajo, sino que dedicó todas sus fuerzas a realizarlo, llegando a convencer de su necesidad a sus mismos adversarios. Es cierto que no logró unificar la enorme masa de materiales que había reunido y que en muchos problemas sus soluciones son fluctuantes: pero sin su labor la obra de Santo Tomás, tan personal e independiente, no podría haberse realizado.

Nutrido con el aristotelismo de la Facultad de Artes de Nápoles, Santo Tomás se halló en París en un ambiente intelectual familiar, y pronto congenió con San Alberto. Cuando en 1248 la Orden decidió fundar una Universidad propia en Alemania, envió a Colonia a Alberto con un equipo del que Santo Tomás formaba parte. Y fue el encargado por su maestro de redactar los apuntes de sus clases sobre la Ética de Aristóteles y sobre los Nombres Divinos del Pseudo-Dionisio. En 1252 regresó a París para obtener el Doctorado en Teología y aspirar a la docencia universitaria.

En calidad de Bachiller Bíblico del maestro *Elías Brunet* comenzó su trabajo de ayudante de cátedra a fines de octubre, con una disertación sobre la importancia de la Sagrada Escritura. Explicó rápidamente (*cursorie*, como correspondía al ayudante) toda la Biblia durante

los años 1252 - 1254; luego las Sentencias de Pedro Lombardo en el bienio 1254-1256. Al mismo tiempo en debates públicos y publicó un opúsculo, probablemente preparado en Colonia, sobre los principios de la naturaleza, un extenso comentario a las Sentencias y el tratadito sobre el ser y la esencia.

3. *Primer magisterio parisiense.* En 1256 terminó Santo Tomás su doctorado en Teología. El Canciller de la Universidad, *Aymerico de Veise*, le otorgó el título; pero para ejercer debía tener la anuencia del claustro profesoral, que le fue denegada. La negativa de los profesores se fundaba en varios motivos: se había doctorado a los 31 años, cuando los Estatutos exigían 35; su maestro Elías Brunet estaba en conflicto con sus colegas por haberse negado a jurar observar los reglamentos universitarios; los dominicos no sólo no se habían plegado a la huelga de 1229, consecuencia de una violenta represión policial que costó la vida a dos estudiantes, sino que, aprovechando la situación, habían creado dos cátedras de Teología en su convento, con aprobación del entonces Canciller, pero sin la debida consulta al claustro.

Tras diversos trámites se llegó hasta la Santa Sede, que decidió el caso en favor de Santo Tomás. Comenzó su carrera profesional con la disertación de rigor, sobre un texto bíblico. Explicó el libro de Isaías, el de Boecio sobre la Trinidad y dirigió numerosos debates sobre la verdad y el bien, los sentidos de la Escritura, el trabajo manual y cuestiones "de quolibet". En 1257 publicó una defensa de la vida religiosa y sus cursos dictados anteriormente; por fin, y gracias a la intervención del Papa Alejandro IV, fue oficialmente admitido al claustro profesoral.

En 1258 explicó el Evangelio de San Mateo, continuó con sus debates públicos sobre la verdad y el bien, publicó su exposición sobre la obra de Boecio sobre la Encarnación, que había enseñado el año anterior, y la

primera serie de sus cuestiones disputadas sobre la verdad. Comenzó la redacción de una obra sobre las verdades de la fe católica, para uso de los misioneros en tierra árabe (más tarde se llamó "Suma contra los Gentiles"). En el año 1259, último de su primer magisterio parisiense, explicó el libro del Pseudo-Dionisio sobre los nombres divinos, revisó la redacción de sus clases sobre el Evangelio de San Mateo, realizada por sus alumnos *Pedro de Andría* y *Siger de Brabancon* sobre apuntes tomados en clase. Junto con los maestros Alberto Magno, Pedro de Tarantasia y Bonhome Breton redactó los planes de estudios superiores de su Orden. Por fin publicó su exposición sobre el Pseudo-Dionisio y el resto de sus cuestiones disputadas sobre la verdad y el bien.

4. *Primer magisterio italiano.* En 1259 volvió Santo Tomás a Italia. Su prestigio le había merecido ser nombrado profesor en la Universidad Papal que, por obra de la inestabilidad política de la época, funcionaba ya en Roma, ya en Orvietto, ya en Agnani. Allí explicó la carta de San Pablo a los Romanos y la primera carta a los Corintios. Y tuvo un encuentro decisivo en su vida intelectual: trabó amistad con *Guillermo de Moerbeke*, notable especialista en lengua griega, de quien obtuvo traducciones directas de las principales obras de Aristóteles y de sus comentaristas, inaccesibles a los latinos.

El procedimiento de traducción empleado en las versiones entonces existentes era muy curioso. El texto griego original había sido traducido al siríaco varios siglos antes; sobre esta traducción se realizó la versión árabe clásica. Al entrar en contacto con el mundo musulmán, los cristianos latinos descubrieron su refinada cultura y trataron de conocer las obras de la antigüedad hasta entonces ignoradas por ellos. En Toledo se creó, bajo la dirección de *Domingo Gundisalvo*, un centro de traductores que trabajó intensamente y en el que colaboraron, entre otros, Juan Hispano, judío converso, el italiano Gerardo de Cremona y el escocés Miguel Scot. Un árabe hispánico leía el texto en su lengua, tradu-

ciéndolo oralmente al español; un redactor lo escuchaba, escribiéndolo en latín. Aunque se cuidaba mucho la exactitud, las versiones así obtenidas eran deficientes.

En 1260, Santo Tomás fue designado *Predicador General* de su Orden, cargo que lo colocaba en el grupo directivo de su institución religiosa. En calidad de tal participó, durante los ocho años que vivió en Italia, en todos los Capítulos Provinciales (reuniones de superiores) de su patria. En su cátedra continuó comentando, como teólogo, las cartas de San Pablo, llegando a publicar sus lecciones sobre la Epístola a los Romanos; pero su secretario *Reginaldo de Piperno* divulgó los apuntes estenográficos tomados en sus clases sobre la primera carta a los Corintios y la dirigida a los Hebreos. Hacia fin de este año apareció el primer libro de su "Suma de la verdad católica" (retitulada más tarde "Suma contra los gentiles").

Durante los años 1261 - 1265 enseñó en *Orvietto*, en la corte del Papa *Urbano IV*. Publicó los tres libros restantes de su comenzada "Suma", su exposición sobre las decretales, los estudios sobre el sacramento del altar, las razones de la fe y el oficio litúrgico de Corpus Christi y comenzó a redactar una "catena", decir, una exposición del Evangelio hecha con citas de los Santos Padres: de ella publicó la correspondiente a San Mateo.

Durante los años 1265 - 1267 fue encargado de organizar una Universidad privada para los miembros de su Orden en el convento de *Santa Sabina*, en Roma. El día de Navidad de 1265, tras una larga conversación con dos judíos romanos, los convirtió a la fe católica. Comentó en su cátedra los libros de Jeremías y Trenos; publicó la continuación de su "catena" correspondiente a Marcos y Lucas; la obrita sobre los artículos de la fe, las cuestiones disputadas sobre la potencia, las cuestiones VII, VIII y IX "de quolibet" y su primer comentario aristotélico: "Sobre los sentidos", seguido poco después de otro, "Sobre la memoria".

Durante los años 1267 - 1268 volvió a enseñar en la

Universidad Papal, esta vez en *Viterbo*. Publicó la última parte de su "catena", sobre Juan; un breve tratado de filosofía política, completado más tarde y en forma poco feliz por su discípulo *Tolomeo de Lucca* (que hoy conocemos como "El gobierno de los príncipes"); cuestiones disputadas sobre el alma, sobre las virtudes, sobre la unión del Verbo Encarnado. Gracias a las traducciones de su amigo Guillermo de Moerbeke, continuó con sus comentarios a las obras de Aristóteles; así, en rápida sucesión, aparecieron dos, muy amplios, sobre el tratado del alma y sobre la Física. Proyectó una nueva redacción de su comentario a las Sentencias del Lombardo, pero la falta de orden del texto lo llevó a concebir una obra original, la más importante de su vasta producción: la "Suma de Teología".

5. *Segundo magisterio parisiense*. En 1269 estalló en París una crisis intelectual que se venía incubando desde años atrás. El pensamiento aristotélico, rico en contenido y sólido como explicación racional del universo, contrastaba notablemente con muchos puntos de la fe católica. Los "averroístas", aristotélicos a ultranza, no temían sostener posiciones reñidas con la revelación cristiana; los "agustinianos", amparándose en la autoridad del gran Padre de la Iglesia latina, mantenían ideas filosóficas muy discutibles que consideraban inseparables de las verdades de fe. Para conjurar esta crisis, Santo Tomás fue enviado, contra la costumbre establecida, a ocupar por segunda vez su ya ejercida cátedra parisiense.

Expuso el Evangelio de San Juan, el libro de Job y sostuvo debates públicos en un clima de alta tensión; en uno de ellos fue acusado formalmente de herejía por el agustiniano *John Peckam*. Defendió a los religiosos contra los ataques de los maestros seculares, que, como lo demuestra la documentación de la época, no carecían de razón, aunque se excedían en la expresión. Publicó una cuestión disputada sobre la corrección fraterna, el quolibeto III, la exposición al libro de Job y, relacionada con él, la cuestión disputada sobre el mal. Dos obri-

tas encaran la controversia entre averroístas y agustinianos: una sobre la eternidad del mundo y otra sobre la unidad del intelecto, en las que a la vez que rechaza una interpretación abusiva de los textos aristotélicos, se separa notablemente del agustinismo conservador.

Entre 1271 y 1272 continuó su docencia y sus publicaciones. Aparecieron sus lecciones sobre San Juan, la segunda parte de su "suma de Teología", varios importantes comentarios aristotélicos, sobre la Metafísica, sobre el Perihermeneias, sobre los Analíticos posteriores, sobre la Política, sobre la Meteorología y sobre el libro de las Causas, un escrito neoplatónico tenido por aristotélico, del que Santo Tomás descubrió el origen. Además aparecieron el quolibeto V y los opúsculos sobre el movimiento del corazón, las operaciones ocultas de la naturaleza, los juicios astrológicos y la suerte. Por fin, las cuestiones disputadas sobre la esperanza y sobre las virtudes cardinales.

6. *Segundo magisterio italiano.* En 1272 la Orden Dominicana encomendó a Santo Tomás crear en *Nápoles* una universidad privada para sus miembros. Dejó nuevamente París, atacado por los teólogos conservadores y defendido por la Facultad de Artes, en la que nunca había enseñado, pero que veía en él una guía segura en momentos tan difíciles. De paso por *Capua* visitó al Rey, de quien obtuvo un importante donativo para la nueva Universidad. En *Nápoles* organizó los estudios, tal como se le había encomendado, enseñó teología, comentando los Salmos, predicó con frecuencia en latín y en dialecto napolitano.

En 1273 comentó nuevamente las cartas de San Pablo, redactó el texto definitivo de sus tratados sobre las epístolas a los Romanos y la primera a los Corintios; revisó sus lecciones sobre los Salmos, en apuntes tomados por sus alumnos; publicó dos nuevos comentarios aristotélicos: sobre la generación y sobre el cielo. Dio a publicidad diversos ensayos, sobre la caridad, sobre la oración dominical, sobre la salutación angélica, sobre los

diez mandamientos y sobre la combinación de los elementos. Comenzó la tercera parte de la "Suma de Teología" y un compendio de Teología.

La noche del 5 al 6 de diciembre tuvo un éxtasis místico, después del cual dejó de enseñar y escribir. Enviado a descansar al castillo de su hermana, casada con el conde de Sanseverino. Allí, en la playa de Salerno, recibió su nombramiento como teólogo papal del *Concilio de Lyon*. Enfermo, partió para Francia, pero se agravó en el camino y murió el 7 de marzo de 1274 en el monasterio cisterciense de Fossa Nova.

Capítulo III

LA OBRA DE SANTO TOMÁS

a) *La forma*

La obra de Santo Tomás abarca una temática variadísima, expuesta en toda la gama de géneros literarios usuales en su época, desde los tratados filosóficos o teológicos hasta las simples cartas de respuesta a consultas doctrinales. Importa conocer su estilo, su lengua y los géneros de su obra, increíblemente extensa (sólo vivió cuarenta y nueve años y comenzó a escribir alrededor de los treinta), y bastante alejada de los métodos expositivos actuales.

1. *El estilo.* Santo Tomás fue un *profesor.* Todos sus escritos son o bien fruto de su docencia o bien tienen relación con ella (con excepción de algunas poesías, algunas plegarias y algunos sermones). Este hecho explica su estilo personal, típicamente *didáctico:* busca siempre la *claridad* de los conceptos, sacrificando gustosamente la belleza de una metáfora a la limpidez de un razonamiento; dispone *ordenadamente* los elementos de la exposición, estructurándola arquitectónicamente; se preocupa por buscar los *antecedentes* históricos de cada teoría, citando las diversas teorías emitidas al respecto, procurando descubrir a sus autores (cosa poco usual en su época); distingue en cada caso los diversos *sentidos* posibles de las frases y los términos, indicando la interpretación más aceptable; al exponer sus propias posiciones procura apoyarlas en *autoridades* en la materia; ama sobre todo la *concisión.*

Por esto su estilo aparece como descarnado y un

tanto frío, sobre todo si se lo compara con el de un San Agustín o aún con el de su coetáneo San Buenaventura; logra, en cambio, una singular objetividad. En algunas contadas ocasiones deja transparentar su personalidad o sus preocupaciones: en los prólogos o dedicatorias de sus obras se permite giros de la más clásica latinidad; alguna carta confiesa que está abrumado de trabajo, pero aprovecha un momento libre para responder; su sermón sobre el Sacramento del Altar es una elevación del más puro lirismo. Pero son excepciones a su estilo habitual, esquemático y preciso.

2. *La lengua.* Las ideas trascienden su medio de expresión; pero esto no significa que sea indiferente al pensamiento expresado en la lengua que lo manifiesta. De ahí que la penetración de un determinado pensamiento suponga el conocimiento del idioma en que originariamente fue elaborado. Santo Tomás escribió en *latín,* pero no en el de los clásicos, sino en latín medioeval y más precisamente en latín escolástico.

El latín lleva el sello del pueblo que lo forjó: lengua de gentes prácticas, ordenadas, precisas, expresa en pocas palabras lo que en cualquier lenguaje moderno sólo puede decirse con largos circunloquios. En latín cada palabra tiene contornos netos: lengua de juristas y militares, desconoce las vaguedades e imprecisiones; instrumento de un pueblo dominador y activo, imprime a sus frases un vigor singular; es sintética y con una o dos palabras traduce una idea; carece de artículos y tiene pocas preposiciones, supliéndolas con desinanencias; sin embargo posee, gracias a su hipérbaton, una libertad especial que la libra de la rigidez propia de las lenguas modernas, permitiendo alterar el orden de los términos sin faltar a la lógica, expresando así matices e intenciones. De modo que un mismo término puede traducirse de tres o cuatro maneras distintas, sin llegar a la precisión del original.

El latín *medioeval* difiere del clásico. Decadente ya

en el siglo V, se empobreció más al ser adoptado por los "bárbaros"; el renacimiento carolingio significó un importante correctivo, que, sin embargo, no borró las diferencias que lo separaban del antiguo. Hay en él una mayor simplificación, que le hace perder vigor y precisión, aunque gana en vida y sabor popular; una plasticidad notable propia de una lengua que evoluciona, adaptándose a las necesidades de la época; una limitación algo paradójica, ya que su misma vitalidad le hizo perder recursos retóricos y tender a formas estereotipadas, propias de una lengua de intercambio, desarrollada paralelamente a las lenguas nacionales romances.

El latín *escolástico* fue un producto de una diversificación funcional. En el siglo XI las lenguas romances, hasta entonces sólo habladas, se habían afirmado lo suficiente como para atreverse a incursionar en el campo de la literatura. Así nacieron en francés primitivo cantilenas religiosas y cantares de gesta; en castellano nació el mester de juglaría y los "romances viejos". El latín se convertía en lengua de letrados (clerecía); los juristas y diplomáticos se inclinaban al estilo seco del Derecho Romano, mientras los profesores universitarios empleaban un latín "de escuela".

Este latín escolástico pone el estilo y el vocabulario al servicio del trabajo filosófico y tecnológico: de ahí su *tecnicidad;* por ello mismo pierde matices personales y subjetivos y se hace una lengua objetiva, en la que se rechazan los recursos oratorios, las metáforas y las figuras de lenguaje contrarias a la severidad del método científico: de ahí su austeridad. Pero a la vez, como toda lengua técnica, posee una gran incentividad: crea neologismos intolerables en latinidad clásica, pero necesarios para la expresión de conceptos específicos ("ens", "quidditas", "haecceitas", etcétera).

El latín *de Santo Tomás* posee caracteres propios: una severa ascesis linguística le impide ir más allá de lo estrictamente requerido para la exacta expresión de la idea; pese a la simplicidad de su sintaxis y su léxico re-

lativamente exiguo, Santo Tomás aborrece las formas impropias; aunque se apoya siempre en el sentido obvio del término, insiste expresivamente en el relativismo del lenguaje, indicando que tal vocablo es usado "en sentido estricto", "por extensión", "analógicamente", "en sentido amplio", etcétera; que tal otro no expresa sino aproximadamente la idea: "en cierto modo", "casi", "como", etcétera; por fin, salvo advertencia expresa, los términos tienen siempre el mismo valor: de ahí su rechazo de lo impreciso y figurado. Estos caracteres pueden resumirse en cuatro rasgos: sobriedad, corrección, ductilidad y precisión.

b) *Las fuentes*

Es impresionante el número y la variedad de autores citados por Santo Tomás. Cristianos y paganos, árabes y judíos, aristotélicos y platónicos, neoplatónicos y estoicos se mezclan profusamente en una síntesis altamente personal y unitaria, provocando cierto desconcierto. Los especialistas han debido estudiar detenidamente las fuentes inspiradoras del pensamiento tomista, empleando métodos diversos.

Si nos guiamos por las citas explícitas, después de la *Biblia* (como es lógico en un teólogo), el autor más mencionado es *Aristóteles;* luego *San Agustín,* después *Avicena,* aristotélico platinizante, y en seguida Averroes, aristotélico fiel; más allá los neoplatónicos como el *Pseudo Dionisio, Proclo* y *Porfirio;* por fin los comentaristas griegos de Aristóteles, como *Alejandro de Afrodisias, Temistio* y *Simplicio,* a la par de autores cristianos de tendencia platonizante, como *San Gregorio Nisseno, Orígens, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor* y al agustiniano *Pedro Lombardo.*

Hay autores que, sin ser muy citados, tienen importancia por el valor concedido a sus definiciones, como *Boecio;* en cuestiones éticas, el *estoicismo;* algunos influyen negativamente, por la reacción provocada en de-

terminados temas, como *Moisés Maimónides* y *David de Dinanto;* otros sólo aparecen en sus últimas obras, por haber sido tardíamente descubiertos, como *San Juan Damasceno.* Los contemporáneos, según la costumbre de la época, nunca son citados, pero sin duda algunos influyeron decisivamente, como *Guillermo de Auvergne, San Buenaventura* y sobre todo *San Alberto Magno.*

Pero todo esto no nos da sino el aspecto material del problema. Importa detectar la extensión de cada uno de los influjos. En filosofía, la fuente principal es *Aristóteles.* Santo Tomás lo había estudiado en su temprana juventud, en la Universidad de Nápoles, donde Martín de Dacia y Pedro de Hibernia enseñaban al "nuevo Aristóteles". Más tarde lo profundizó bajo la experta guía de San Alberto Magno en París y Colonia; por fin analizó personalmente la versión directa del texto original realizada por su amigo Guillermo de Moerbeke, a quien también debió la traducción de los comentaristas griegos del Filósofo. A la vez estudió la interpretación platonizante del aristotelismo en los pensadores árabes y judíos.

Pero sería un grave *error* histórico hacer de Santo Tomás un aristotélico. En efecto, en el tomismo Aristóteles aparece transfigurado. Santo Tomás supo captar las intuiciones originales del Estagirita y con ellas restaurar al aristotelismo mismo, corrigiéndolo de sus desviaciones a la luz de sus propios principios. Pero no se contentó con ello; prolongó ampliamente las ideas (como la aplicación del acto y la potencia a la relación entre la esencia y el existir) y les confirió un sentido nuevo, que sin embargo no es infiel a su origen.

Los estudios más recientes han subrayado el influjo *platónico,* asimilado a través del Pseudo Dionisio, de San Agustín y de los árabes, sin contar a los autores contemporáneos de esa línea. Sobre todo tiene un lugar preponderante la noción de participación, desvalorizada por el aristotelismo, y la teoría de los grados del ser, de inspiración neoplatónica.

El resultado es una *síntesis* absolutamente original

y nueva, de una coherencia y unidad admirables, en la que los materiales empleados, aún cuando estén explícitamente citados, aparecen poseyendo una forma propia de la que carecían en el contacto original. Los ensayos eclécticos o sincretistas de sus predecesores y contemporáneos, que procuraban ensamblar sus predecesores y contemporáneos más avisados, sin lograr unificarlos realmente, contrastan de modo notable con la síntesis tomista. El tomismo no es ni aristotélico ni agustiniano; supera ampliamente sus fuentes inspiradoras, tras haberlas asimilado y transformado. Por ello no puede ser designado sino con su propio nombre: "*tomismo*".

c) *Los escritos*

El catálogo de los escritos de Santo Tomás comprende en la actualidad (tras la eliminación de algunas obras menores espurias) *setenta y tres* títulos; en este número se incluyen algunas publicaciones cuya autenticidad resulta, para algunos investigadores, dudosa, aun cuando para otros sean auténticas. Este variado conjunto puede dividirse en cuatro grupos:

A) Las "Sumas";

B) los comentarios;

C) las "cuestiones disputadas";

D) los opúsculos filosóficos y teológicos.

Importa tener una visión panorámica del contenido de estos trabajos.

A) Las "Sumas" son dos, la "Suma de Teología" y la "Suma contra los gentiles". En la Edad Media se denominaba "Suma" a un síntesis ordenada y completa de una rama del saber; equivaldría a un "tratado" actual.

1) La *Suma de Teología* (*Summa Theologiae;* tal es

su título auténtico, no "Suma Teológica", como generalmente se la denomina) es la obra cumbre de Santo Tomás. Maduro ya su espíritu por largos años de reflexión y de docencia, dominando ya la filosofía y la teología, poseedor de un renombre universal, estaba al abrigo de sus enconados adversarios doctrinales y en condiciones óptimas para, al frisar los 41 años, emprender la tarea que todo profesor añora: realizar una síntesis orgánica de su saber.

La *teología* es una reflexión racional, a la luz de la fe, de la revelación divina. El hombre no se contenta con la simple aceptación del dato revelado (en esto consiste la fe), sino que procura ahondarlo, analizarlo, extraer conclusiones: su misma condición de ser racional lo impele a ello. Y en esta labor racional debe guiarse ineludiblemente por una concepción *filosófica;* de otro modo su reflexión no pasará de una divagación piadosa, carente de solidez sapiencial.

El *problema* teológico es complejo: se trata, primero, de organizar lógicamente una revelación que no se realiza por enunciados doctrinales, sino por *hechos* inscriptos en una historia salvífica, cuya contingencia propia ofrece resistencias a la inteligibilidad orgánica; segundo, se debe hallar una *filosofía* apta para servir de instrumento a esa elaboración racional; tercero, ha de realizarse una *síntesis* teológica conforme a las exigencias propias de todo saber.

Manejando diestramente sus conocimientos filosóficos aristotélicos, platónicos, agustinianos, estoicos, Santo Tomás los aplicó instrumentalmente a la elucidación del dato revelado; pero para ello debió unificarlos en una síntesis nueva. La teología, para el cristiano, tiene por base la *revelación* bíblica, aceptada por la fe; pero es distinta de ella; se trata de una *reflexión* orgánica, que está en el campo del saber, no del creer. Y en esta elaboración debe utilizarse una filosofía, que a su vez es distinta de la teología por ubicarse en el plano del saber natural.

Ya observamos que Santo Tomás elaboró una filosofía *nueva,* inspirada principalmente en el aristotelismo, pero integrada con aportes platónicos, estoicos, neoplatónicos, árabes y judíos. Esta filosofía está presente en todas sus obras, pero en ninguna tan acabadamente como en la "Suma de Teología". Paradójicamente, la *filosofía* tomista halla su expresión más perfecta en un tratado teológico. De ahí la importancia de esta obra para el estudio del tomismo, aún cuando sólo interese su aspecto filosófico.

El *plan* de esta "Suma" sigue un esquema neoplatónico: comienza con Dios, realidad suprema y principio de todo lo real; desciende luego a los seres creados; asciende nuevamente a Dios a través de la actividad humana, por ser el hombre síntesis de la creación; de esta doble línea descendente y ascendente se abre a la historia para estudiar la acción salvífica, realizada por Cristo según un imprevisible designio del amor divino. De ahí la división tripartita de la obra.

Cada una de las *partes* se divide en *cuestiones (quaestiones)*, en las que el tema se subdivide en *artículos;* en cada uno, tras enunciar en forma de pregunta el punto a tratar, por ejemplo, "¿Existe Dios?", se enumeran argumentos negativos; luego se enuncia la respuesta positiva, citando una autoridad en la materia; en seguida se estudia brevemente la respuesta, con las razones que la avalan, para, por fin, responder a las dificultades expuestas en los argumentos negativos. La segunda parte está dividida, por su extensión, en dos, que se denominan *prima secundae* y *secundae secundae.* Se cita cada parte con números romanos: *I* significa *prima pars; I - II, prima secundae; II - II, secundae secundae; III, tertia pars.* Las cuestiones, con números arábigos, precedidos de la letra *q*: así *q.3* indica *quaestio 3.* Los artículos también con números arábigos, pero precedidos de la letra *a;* por ejemplo, *a.*2, significa *articulus 2,* Por fin las respuestas a cada argumento negativo, por números arábigos precedidos por la preposición *ad;* así *ad 3m.* indica *ad tertium.* A

veces se omiten las letras: por ejemplo, *I 3, 5,* equivale a *I,q.3 a.5,* o sea: primera parte, cuestión tercera, artículo quinto.

La composición de esta "Suma" insumió a Santo Tomás ocho años de labor, interrumpidos por su muerte en la cuestión 90 de la tercera parte. La primera parte fue escrita en Roma y Viterbo, entre 1266 y 1267; la segunda en Viterbo, entre 1268 y 1271; la tercera en Nápoles, entre 1271 y 1273. Conviene tener en cuenta estas fechas para comparar las afirmaciones del Santo, que en algunos puntos ha madurado mejor la expresión de su pensamiento a medida que pasaron los años. En caso de formulaciones distintas tiene más peso la posterior.

La "Suma de Teología" tuvo un éxito increíble: se multiplicaron las versiones manuscritas y, cuando apareció la imprenta, las impresas en latín; ya en siglo XIV fue *traducida* al alemán antiguo y al armenio; en el siglo XV al griego; en el XVII nuevamente al armenio y también al chino; en el siglo XIX se vierte a las lenguas modernas: citemos dos versiones españolas y tres francesas. En nuestro siglo hay dos traducciones al español (una argentina), dos al francés, una al holandés, otra al polaco, otra al checo, dos al inglés, una al portugués y una al italiano. Además abundan los *comentarios,* artículo por artículo; el más célebre es el de *Tomás de Vío,* en el siglo XVI; el más reciente el de *Reginald Garrigou - Lagrange.*

2) *Suma de la verdad católica* (*Summa catholicae veritatis,* tal es el título de la denominada *Suma contragentiles*); esta obra fue redactada para servir de base a la formación de misioneros que en España se preparaban para el diálogo con los musulmanes, en vista de su conversión al catolicismo. Como el pensamiento árabe medioeval estaba inspirado en la filosofía aristotélica, cada cuestión es tratada filosóficamente, basándose en Aristóteles, para concluir en un texto bíblico que muestra que la fe cristiana sostiene lo probado antes filosófi-

camente. Este uso de la filosofía hizo que algunos denominaran a esta obra "Suma filosófica", pero en realidad su intención es teológica.

El texto es sumamente sintético: tras enunciar un problema, se lo resuelve racionalmente con una serie de argumentos, breves pero numerosos. La obra se divide en cuatro *libros*, cada uno de los cuales se subdivide en *capítulos*. Los libros se citan con números romanos y los capítulos con arábigos: así *Contr. Gent. 1,c.4,* significa: "Suma contra los gentiles", libro I, capítulo 4. Dada la multitud de párrafos a veces se ubica el texto con la primera palabra con que comienza, en latín: por ejemplo, "*Amplius*" (más ampliamente). Por desgracia no se ha convenido en la numeración de los párrafos, lo que ahorraría trabajo en la búsqueda de las citas.

Su redacción comenzó en París, en 1258; llamado Santo Tomás a Roma, no logró terminarla hasta 1263. Pero ya circulaba en París la primera mitad de la obra cuando su autor partió a la Curia Romana. Se conserva el *autógrafo* original, escrito en la típica *littera inintelligibilis* del Santo ("letra ininteligible"), en gótico cursivo, lleno de palabras abreviadas; tachaduras, correcciones, agregados y enmiendas nos dan una idea de la preocupación del autor por hallar la expresión más adecuada y precisa.

Aunque el destino original de esta "Suma" haya sido la preparación de misioneros para tierras musulmanas, de hecho desborda esta finalidad: su lectura revela que no sólo tiene en vista al mundo árabe, sino también a los judíos, a los griegos disidentes y en general a todo el mundo no - católico, que en la Edad Media era denominado "*gentes*" o "*gentiles*"; de ahí que haya sido retitulada "Suma contra los gentiles". Esta expresión resulta poco feliz, a más de inexacta, ya que "contra" indicaría un ataque o una refutación, cuando en realidad se trata de exponer filosóficamente las verdades admitidas por la fe católica, que sólo en el libro IV son abordadas en su faz estrictamente sobrenatural.

De esta "Suma" aparecieron gran número de *ediciones*; las más recientes están basadas en el manuscrito original, que contiene la mayor parte de la obra. El más importante *comentario*, capítulo por capítulo, se debe a *Francisco Silvestri*, "Ferreriensis". En nuestro siglo ha sido *traducida* al inglés, al francés y al español (dos versiones, una de ellas argentina).

B) *Comentarios*. De acuerdo a los métodos docentes medioevales, basados en la lectura y comentario de textos fundamentales, que luego suscitaba el debate, este género de escritos es el más frecuente. Santo Tomás escribió siete comentarios a libros bíblicos, seis a obras teológicas clásicas y doce tratados aristotélicos. Mientras los comentarios bíblicos y teológicos son fruto de su actividad docente y reproducen sus clases, los aristotélicos son obra de su reflexión personal, ajena a la cátedra pero destinada no sólo a la profundización del tratado comentado. sino también a fundamentar las posiciones filosóficas adoptadas en su labor teológica.

Por orden cronológico son los siguientes:

1) *Sobre las Sentencias* (*Super Sententiis*, más tarde retitulado *Super libros sententiarum*) de Pedro Lombardo; producto de su docencia como auxiliar de cátedra, "bachiller sentenciario", en París, durante los años 1252-1254, sin duda fue retocado más tarde. Es la explicación del texto clásico de teología de su época, que ordena los datos bíblicos, inscriptos en una historia de la salvación, en un esquema didáctico, con gran abundancia de citas patrísticas, sobre todo de San Agustín.. Santo Tomás da poca importancia al texto mismo, deteniéndose en cambio en las "cuestiones" suscitadas a propósito de él.

Aunque se trata de una obra juvenil, su lectura es importante, no sólo para comprender la evolución o permanencia del pensamiento de su autor, o al menos de sus formulaciones, sino para observar la transformación del aristotelismo en una reflexión sobre un texto marca-

damente agustiniano; se nota asimismo el influjo aviceniano. De esta obra, que tiene numerosas *ediciones* latinas (las más recientes con aparato crítico), se conserva el manuscrito *autógrafo* del tercero de los cuatro libros de que consta.

El tratado tiene una presentación ágil, pero menos homogénea que la de las "Sumas". Se divide en cuatro *libros,* que se citan con números romanos subdivididos en *distinctiones;* cada "distinción", a su vez, se vuelve a subdividir en *quaestiones* y cada "cuestión" en *articuli*; en cada "artículo" se enuncia un problema en forma de pregunta, se exponen las razones por la respuesta negativa, luego la respuesta afirmativa y los argumentos que la explican, para por fin responder a las razones negativas. A veces los mismos "artículos" contienen varias *quaestiunculae* (pequeñas cuestiones), que también se avalan con razones, a las que se da una *solutio.* Las distinciones, cuestiones, artículos y, cuando las hay, cuestiúnculas, se citan con números arábigos, precedidas por las letras *d* (*distinctio*), q (*quaestio*), *a* (*articulus*), *qla* (*quaestiuncula*) y por fin las soluciones vuelven a usar números romanos, a veces precedidas por la letra *s* (*solutio*).

Por ejemplo, *In III Sent.d.4,q.2,a.2,* significa: Comentario al libro III de las Sentencias, distinción 4, cuestión 2, artículo 2.

2) *Sobre Isaías* (*In Isaiam*), resume el primer curso dictado por Santo Tomás en París, en 1256-1257, aunque con gran número de correcciones y de agregados posteriores. Se conserva el manuscrito *autógrafo* original, sobre el que se basan las ediciones recientes; sin embargo en ellas se mantienen algunas interpolaciones de *Giacobino d'Asti,* contemporáneo del Santo, que editó este comentario en Nápoles, en 1275, lo que hace pensar a algunos especialistas que se trataría de un escrito de fines de la vida de Santo Tomás. Se divide, como el

texto, en *libros*, citados con números romanos, subdivididos en *lecciones*.

3) *Sobre "La Trinidad" de Boecio* (*In Boetium De Trinitate*), redacción del curso profesado en París en 1256-1257, tiene semejanzas con el comentario a las Sentencias. *Manlio Severino Boecio*, fecundo autor romano formado en Atenas, de orientación neoplatónica, había hecho conocer, con sus traducciones, al mundo latino la Lógica aristotélica ("Categorías", "Perí hermeneias", "Analíticos primeros", "Analíticos segundos", "Tópicos" y "Razonamientos sofísticos") y la "Isagogé" de Porfitrio, legándole además una serie de obras filosóficas, sobre todo de tema lógico, y diversos estudios teológicos; era considerado como un *auctor*, es decir, como una autoridad, y algunas de sus producciones se utilizaban como *textus*, entre ellas su tratado sobre la Trinidad.

Tras un prólogo, Santo Tomás estudia con cierta amplitud el texto comentado, pero da mayor extensión e importancia a las "cuestiones" suscitadas. La obra se divide en tres partes: un *proemio* y dos *lecciones*; cada una de estas partes se subdivide en un *comentario* y dos *cuestiones*; en total, pues, hay seis cuestiones, cada una de las cuales consta de cuatro *artículos*. Se acostumbra citar directamente las cuestiones; así *In Boet. De Trin.q.5.a.2* significa: comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad, cuestión 5, artículo 2. Al contrario que en la "Suma de Teología", tras proponer el tema en forma de pregunta siguen dos series de respuestas, una negativa y otra afirmativa; luego se da una extensa solución y se responde a ambas series de argumentos.

Se observa el manuscrito *autógrafo*, lleno de abreviaciones, tachaduras y correcciones. Santo Tomás sólo trató una pequeña parte del texto boeciano: se detuvo en el estudio de la naturaleza del conocimiento teológico y la división del saber especulativo (filosófico). Esta actitud podría explicarse ya porque como profesor

novel no calculó el tiempo que le insumiría su curso, ya porque se sentía incómodo en la atmósfera neoplatónica que reina en la obra comentada, ya porque su propósito era sólo de tipo epistemológico: analizar la naturaleza del saber filosófico y teológico. Hay numerosas *ediciones* latinas; dos recientes, con aparato crítico. Hay versión al inglés.

4) *Sobre "Las semanas" de Boecio* (*In Boetium De hebdomanibus*); resume un curso cuyo texto fue una obrita de Boecio, dictado en París en 1257. El título del escrito comentado no es "Las semanas", sino "Cómo las substancias sean buenas no siéndolo substancialmente"; se trata de una carta de Boecio a Juan Diácono sobre la *participación* del bien, en cuya primera frase aparece la palabra "hebdomanibus", literalmente "semanas"; se trataría de temas tratados semanalmente entre el autor y su destinatario. Santo Tomás interpreta el término como "ediciones", del griego "exdídomi". El comentario se divide en cinco *lecciones*, de gran interés metafísico. Hay versión castellana.

5) *Sobre Mateo* (*In Mattheum*), comentario al evangelio de San Mateo que reproduce el curso dictado en 1258; su redacción se debe a dos discípulos del Santo, *Pedro de Andría y Siger de Beçancon*. Se divide según los *capítulos* del Evangelio, subdivididos en *lecciones*.

6) *Sobre los nombres divinos* (*In De divinis nominibus*): reproduce un curso dictado en 1259 sobre uno de los *textus* clásicos de la teología medioeval, obra de un pensador neoplatónico del siglo V, que por un artificio literario se hace pasar por Dionisio Areopagita, discípulo del apóstol San Pablo. En el siglo VI el Papa San Gregorio Magno lo considera una autoridad (*auctor*) y gozó de enorme crédito en el mundo latino.

Para el Pseudo-Dionisio, Dios es absolutamente *trascendente*, superior al mismo ser (como lo Uno de

Plotino y el Principio de Proclo); de él derivan por creación todos los seres, que participan jerárquicamente de la Unidad suprema. El comentario de Santo Tomás revela un esfuerzo notable, a la vez ingenioso y profundo, por vertir en sus propias categorías mentales, bastante alejadas de las del desconocido autor de la obra, unas elevaciones místicas y metafísicas cuyos aportes valora, pero cuyos contenidos corrige continuamente.

El comentario se divide en *capítulos* y éstos en *lecciones*; los primeros se citan en cifras romanas y los segundos en números arábigos; en general la numeración de lecciones es corrida; hay, así, 64 lecciones, pero algunos citan el libro con la lección numerada correspondiente sólo al capítulo; por ejemplo, *In De div.nom.*, *lect.*59 significa "comentario al libro De los nombres divinos", lección 59, equivalente a *In De div.nom.,XI, lect.4,* porque la lección 59 corresponde a la 4 del capítulo XI.

7) *Lecciones sobre la carta a los romanos* (*Lectura in epistolam ad Romanos*) comentario a la carta del apóstol San Pablo, fruto de su docencia teológica, como las anteriores obras. El texto actual proviene de la segunda vez que expuso el texto, en Nápoles, en 1273, aunque sin duda aprovechando materiales de la anterior. Se divide en *capítulos* y éstos en *lecciones.*

8) *Exposición del primer decreto* (*Expositio primae decretalis*): comentario al primer "decreto" o declaración dogmática del Concilio Ecuménico Lateranense IV, de 1215, sobre los puntos esenciales de la fe católica. Está dirigida al Archidiácono de Todi (Umbría) y fue redactada alrededor de 1260.

9) *Exposición del segundo decreto* (*Expositio secundae decretalis*): es una continuación de la obra anterior, esta vez sobre la reprobación de los errores

del Abad Gioacchino di Fiore promulgada por el mismo Concilio.

10) *"Catena" evangélica*: cadena de citas de Santos Padres comentando los cuatro evangelios, de indudable interés para la teología; Santo Tomás compuso esta obra en varias etapas, entre 1261 y 1268. Hay versión castellana.

11) *Sobre "Los sentidos"* (*In De sensu*): en el año 1266, gracias a la traducción directa del texto griego realizada a su pedido por Guillermo de Moerbeke, Santo Tomás comienza una serie de comentarios a las obras de Aristóteles. Este tratadito parece ser el primero; versa sobre los sentidos externos e internos y sus objetos propios y comunes. Se nota el influjo del comentario a la misma obra de Alejandro de Afrodisias, filósofo griego de principios del siglo III. Se divide en 19 *lecciones*.

12) *Sobre "La memoria"* (*In De memoria*): similar al anterior, publicado entre 1266 y 1267. Se divide en siete *lecciones*.

13) *Sobre "El alma"* (*In De anima*): la obra fundamental de Aristóteles sobre la filosofía de los seres vivientes mereció un estudio detenido de Santo Tomás, en el que nota el influjo de los comentarios griegos de Temistio y Simplicio. Tras exponer la metodología de la investigación filosófica del viviente, hace una breve historia de ella y trata de la vida vegetativa, más ampliamente de la vida sensitiva y mucho más de la vida intelectiva; en esta última parte transforma la perspectiva aristotélica, dándole una interpretación personal, aunque sin forzar nunca el texto comentado. Se divide en tres *libros*, subdivididos en catorce, veinticuatro y dieciocho *lecciones*, respectivamente. Fue publicado entre 1268 y 1269. Hay versión al inglés.

14) *Sobre la "Física"* (*In Physicorum libros*): extenso comentario, cuyo título puede hoy conducir a engaño: se trata de un verdadero tratado de Filosofía de la Naturaleza, en la que el aspecto científico, ligado a los conocimientos de la época, sólo tiene un lugar secundario y accidental. Tras establecer el objeto propio de la reflexión filosófica sobre la naturaleza y su ubicación, hace una historia de la disciplina, estudia los principios constitutivos del ser corpóreo, sus causas, el movimiento, el lugar, el tiempo, la extensión y la necesidad de un primer motor inmóvil. Se divide en ocho *libros*, cada uno de ellos subdivididos en *lecciones*. Apareció en 1268. Hay versión al inglés.

15) *Sobre la "Metafísica"* (*In Metaphysicorum libros*): esta exposición es el comentario más cuidadoso y extenso de una obra de Aristóteles que hasta fines del siglo pasado se consideraba como un bloque unitario (hoy sabemos que reúne escritos del Estagirita redactados en diversas épocas de su vida). Aunque se nota el influjo del comentario de Averroes, también resalta la independencia interpretativa de Santo Tomás, que se esfuerza en respetar el texto comentado, dándole incluso una unidad orgánica, pero a la vez introduciendo importantes modificaciones personales, en especial en la noción de ser, en la concepción de la causalidad de Dios. Se divide en doce *libros*, cada uno de ellos subdividido en *lecciones*; fue escrito entre los años 1269-1272. Hay versión al inglés.

16) *Sobre la "Ética"* (*In Ethicorum libros*): este comentario es contemporáneo del anterior (1269-1272), pero sin duda su redacción comenzó antes, ya que en los primeros libros utiliza la versión de Roberto de Grosseteste y sus notas. También aquí respeta admirablemente el texto comentado, aunque dándole una visión distinta de la vida moral, fruto de una vivencia cristiana. Tras una breve introducción metodológica y

un estudio sobre la felicidad, el resto de la obra es un tratado sobre las virtudes éticas en general y en particular, comparadas luego con las intelectuales; la obra concluye con un importante estudio sobre la ley. Se divide en diez *libros*, subdivididos en *lecciones*. Hay versión al inglés.

17) *Sobre la "Meteorología"*: también contemporáneo de los anteriores, este comentario retoma la temática "física". Aunque el contexto refleja las ideas científicas de la época, sus reflexiones filosóficas son separables de ellas y conservan su validez. Se divide en cuatro *libros*, subdivididos en *lecciones*. Pero es importante advertir que sólo las lecciones del libro I y las nueve primeras del II son de Santo Tomás; el resto se debe a un discípulo suyo. Hay versión al inglés.

18) *Exposición de las Lamentaciones* (*Expositio in Threnos Ieremiae prophetae*), comentario bíblico, dividido en *capítulos* y *lecciones*, escrito en 1268-1269.

19) *Exposición del libro de Job* (*Expositio in Job*), similar al anterior, redactado entre 1269-1272.

20) *Exposición del libro de Jeremías* (*Expositio in Ieremiam prophetam*). similar al anterior, data de 1268-1270.

21) *Sobre el "Peri hermeneias"* (*In Peri hermeneias libros*): comentario de la obra aristotélica sobre el juicio lógico, que introduce importantes reflexiones metafísicas, en especial sobre la función existencial del verbo "ser", que permiten a Santo Tomás exponer su propia concepción del existir como acto fundamental de lo real, superando al aristotelismo. Se divide en dos *libros*, expuestos en catorce *lecciones*. Fue compuesto entre 1269-1272, pero el Santo sólo redactó las quince lecciones del libro I y las dos primeras del libro II; el resto es de Tomás de Vío.

22) *Sobre los "Analíticos posteriores"* (*In Analyticorum libros*); contemporáneo del anterior, este comentario de la lógica demostrativa de Aristóteles está centrado en la estructura del saber; más que una obra de Lógica, en el sentido actual, debe considerárselo —como al comentario al tratado de "La Trinidad" de Boecio— como una obra de Epistemología. Se divide en dos *libros*, subdivididos en *lecciones* (cuarenta y cuatro para el primero, veinte para el segundo). Hay versión al inglés.

23) *Sobre la "Política"* (*In Politicorum libros*): comentario inconcluso sobre el tratado aristotélico de política; Santo Tomás sólo escribió las *lecciones* correspondientes a los *libros* I y II y las seis primeras del III, sobre la sociedad doméstica, la sociedad civil y el Estado. El resto es de un condiscípulo, Pierre d'Auvergne. La parte debida al Santo fue compuesta entre 1269 y 1272.

24) *Sobre "El cielo"* (*In De coelo libros*): otro comentario aristotélico inconcluso. Santo Tomás sólo redactó las *lecciones* correspondientes a los libros I y II y las ocho primeras del III. Fue continuado por Pierre d'Auvergne. La redacción original data de 1272.

25) *Sobre "La generación"* (*In De generatione libros*): como en el caso de las obras anteriores, Santo Tomás sólo redactó una parte de este tratado aristotélico y muy escasa: las dos primeras *lecciones* del *libro* I. El resto se debe a Thomas de Sutton. Hay versión al inglés.

26) *Exposición del evangelio de San Juan* (*In Ioannis evangelium*): comentario bíblico, incompleto; Santo Tomás sólo redactó, entre 1269-1272, las *lecciones* correspondientes a los cinco primeros *capítulos* de la obra; el resto se debe a Reginaldo de Piperno. La interrupción en 1272 de varios escritos se debe al traslado

de Santo Tomás de la Universidad de París al "Studium" dominicano de Nápoles; ocupado por su organización y puesta en marcha no tuvo tiempo para retomar algunos de los trabajos emprendidos anteriormente.

27) *Sobre "Las causas"* (*In De causis expositio*): se trata de un comentario muy agudo a una obra atribuida a Aristóteles, que hoy sabemos es un resumen de los "Elementos teológicos" de Proclo, filósofo neoplatónico del siglo V. Santo Tomás fue el primero en descubrir, por crítica interna del texto, la inautenticidad de su atribución y su origen real. Fue compuesto en 1272-1273. Hay versión castellana.

28) *Exposición de la I carta a los corintios* (*Expositio in primam epistolam Pauili ad Corinthios*): comentario bíblico; las lecciones correspondientes a los capítulos 1 al 10 datan del 1272, pero se completan con una primera exposición hecha por el Santo en 1259-1265; la edición se debe a su secretario Reginaldo de Piperno.

29) *Exposición de la II carta a los corintios* (*Expositio in secundam epistolam Pauili ad Corinthios*"): aunque se ubica entre las obras de Santo Tomás, en realidad este comentario se debe a su discípulo Reginaldo de Piperno, sobre notas tomadas en sus clases.

30) *Exposición de la carta a los hebreos* (*Expositio in epistolam Pauli ad Hebraeos*): igual observación que la anterior.

31) *Lecciones sobre los Salmos* (*In Psalmos lectura*): comentario bíblico, publicado en 1272-1273.

32) *Sobre el Cantar de los Cantares* (*In cantica canticorum*): comentario bíblico perdido; aunque consta que fue publicado, hasta ahora ha sido imposible hallarlo.

C) *Cuestiones disputadas.* Santo Tomás redactó los resúmenes de unos *quinientos* debates públicos sobre temas diversos que él dirigió. Fue publicándolos en series, en diversas épocas de su vida de docente. Fruto de una actividad muy viva, los *títulos* no revelan sino en líneas muy generales su contenido. Se dividen en dos grupos: las "cuestiones *ordinarias*", debates regularmente tenidos en su cátedra, y las "cuestiones *extraordinarias*" o de *quolibet* (de cualquier tema), debates sin tema fijo tenidos en sesiones especiales realizadas en Pascua y Navidad.

Cada debate forma un "*artículo*": en él se propone el tema en forma de pregunta y luego se alinean dos series de posiciones, una negativa y otra afirmativa; sigue la solución, ampliamente expuesta, y se termina con la respuesta tanto a las posiciones negativas como afirmativas. Cada grupo de artículos sobre un tema común constituye una *cuestión,* sin que haya, naturalmente, la unidad arquitectónica de los tratados (las "Sumas"); con todo en las "cuestiones disputadas" hay mayor riqueza de material, más datos históricos y argumentativos.

Hay once series de "cuestiones *ordinarias*":

1) *Sobre la verdad (De veritate):* resumen 253 debates tenidos en París durante los años 1256 - 1257 (cuestiones I - VIII), 1257 - 1258 (IX - XX) y 1258 - 1259 (XXI - XXIX); este último grupo forma en realidad una serie aparte, sobre el bien. Hay versión al inglés.

2) *Sobre el alma.* (*De anima;* no confundirla con el comentario a la obra aristotélica del mismo nombre); resumen 21 debates tenidos en Italia en 1265 - 1266. Hay versión al inglés.

3) *Sobre la potencia* (*De potentia*): resumen 78 debates tenidos en Italia en 1265 - 1266 (cuestión X), 1266 - 1267 (cuestión I), 1267 - 1268 (II - V) y 1268 (VI - IX). Hay versión al inglés.

4) *Sobre las creaturas espirituales* (*De spiritualibus creaturis*): resumen 11 debates tenidos en París, durante la segunda docencia de Santo Tomás, el año 1269 (cuestión única). Hay versión al inglés.

5) *Sobre el mal* (*De malo*): resumen 101 debates tenidos en París en la segunda docencia, durante tres años: 1269 (cuestiones I - II), 1269 - 1270 (III - VII) y 1270 - 1271 (VIII - XVI).

6) *Sobre las virtudes* (*De virtutibus*): resumen 5 debates tenidos en París durante los años 1271 - 1272 (cuestión única). Hay versión al inglés.

7) *Sobre el Verbo Encarnado* (*De unione Verbi Incarnati*): resumen los 36 últimos debates tenidos en París, durante los años 1271 - 1272 (cuestión única).

8) *Sobre la caridad* (*De caritate*): resumen 13 debates tenidos en París entre los años 1269 - 1272 (cuestión única). Hay versión al inglés.

9) *Sobre la esperanza* (*De spe*): resumen 4 debates tenidos en París entre los años 1269-1272 (cuestión única).

10) *Sobre las virtudes cardinales* (*De virtutibus cardinalibus*): resumen 4 debates tenidos en París entre 1269 y 1272 (cuestión única).

11) *Sobre la corrección fraterna* (*De correctione fraterna*): resumen 2 debates tenidos en París en las mismas fechas.

A estas once series de "disputas ordinarias" hay que añadir otras cuatro, por error incluidas entre las "disputas extraordinarias", y el comentario a las "Sentencias":

1) *Los atributos divinos* (*Utrum in Deo sint plura attributa*): dos debates realizados en París, en 1256, in-

cluidos en el comentario a las ("Sentencias", libro I, distinción 2, cuestión 1, artículos 2 - 3.

2) *Los sentidos de la Biblia* (*De sensibus sacrae scripturae*), incluidos en el Quolibeto III, artículos 14 - 16; son tres debates tenidos en París, en 1256.

3) *Sobre el trabajo manual* (*De opere manuali religiosorum*), dos debates del año 1257, incluidos en el Quolibeto III, artículos 17 - 18.

4) *El ingreso en la vida religiosa* (*De pueris admittendis in religione*); dos debates de la segunda docencia parisiense, agregados al Quolibeto IV, artículos 23 - 24; son del año 1271.

Las "disputas *de quolibet*", sin tema fijo y por ello sin título, agrupan debates numerados del I al XII; son doce series agrupadas simplemente en *cuestiones*, cada una dividida en *artículos*:

1) *Quolibeto I*: compuesto por 10 "cuestiones", de uno a tres "artículos"; en total 22 debates tenidos en París entre 1269 - 1271.

2) *Quolibeto II:* compuesto por 8 "cuestiones", de uno a tres "artículos"; en total 16 debates; igual data que el I.

3) *Quolibeto III*: compuesto por 14 "cuestiones", de de uno a cuatro "artículos"; en total 30 debates: igual data.

4) *Quolibeto IV*: compuesto por 12 "cuestiones", de uno a cuatro "artículos" cada una; en total 24 debates; igual data.

5) *Quolibeto V*: compuesto por 14 "cuestiones" de uno a tres "artículos" cada una; en total 28 debates; igual data.

6) *Quolibeto VI*: compuesto por 11 "cuestiones" de uno a cuatro "artículos" cada uno; en total 19 debates tenidos en París entre 1256 - 1259.

7) *Quolibeto VII*: compuesto por 7 "cuestiones", de uno a cuatro "artículos" cada una; en total 18 debates; igual data que el VI.

8) *Quolibeto VIII*: compuesto por 9 "cuestiones" de uno a cinco "artículos" cada una; en total 20 debates; igual data.

9) *Quolibeto IX*: compuesto por 8 "cuestiones" de uno a cinco "artículos" cada una; en total 16 debates; igual data.

10) *Quolibeto X*: compuesto por 8 "cuestiones" de uno a tres "artículos" cada una; en total 17 debates; igual data.

11) *Quolibeto XI*: compuesto por 10 "cuestiones" de uno a dos "artículos" cada una; en total 13 debates; igual data.

12) *Quolibeto XII*: compuesto por 24 "cuestiones" de uno a tres "artículos" cada una; en total 38 debates tenidos en Nápoles en 1272 - 1273.

D) *Opúsculos*. Se designa con el nombre de "opúsculos" los escritos de forma reducida y de índole muy variada que Santo Tomás redactó ya como intervenciones personales en un tema discutido, ya como respuesta a consultas; ya como exposiciones sobre algún problema filosófico o teológico, ya como conferencias, sermones, poesías u oraciones. Hay un antiguo *catálogo*, incompleto, probablemente elaborado por su último secretario, Reginaldo de Piperno, al que posteriormente se agregaron algunos títulos; incluye algunas obras que en realidad son comentarios. Las investigaciones actuales han establecido la autenticidad cierta de 31 opúsculos;

hay 13 cuya autenticidad es discutida o dudosa. Hay versión de los filósofos genéricos.

1) *Los principios de la naturaleza* (*De principiis naturae*): obrita juvenil, cuyo borrador debe haber sido compuesto en Colonia, ya que apareció al principio de la docencia de Santo Tomás como "bachiller sentenciario", en 1252 - 1253. En seis *capítulos* breves estudia los principios intrínsecos y extrínsecos del ser corpóreo. Hay versiones a nuestra lengua y al inglés.

2) *El ser y la esencia* (*De ente et essentia*): obra juvenil, redactada durante la docencia de Santo Tomás como "bachiller sentenciario" para explicar nociones metafísicas utilizadas en su exposición teológica que resultaban tal vez extrañas a sus alumnos, formados en un clima intelectual distinto al suyo. Consta de siete capítulos breves. I, sentido de "ser" y de "esencia"; II, estructura de las substancias corpóreas; III, distinción de las mismas; IV, el género, la especie y la diferencia; V, esencia y existir de las substancias simples; VI, esencia y existir en Dios, los ángeles y los seres materiales; VII, esencia del accidente. Se nota el influjo aristotélico y aviceniano. Hay versiones a varias lenguas, mereciendo destacarse la edición bilingüe con interesantes notas realizada en Buenos Aires por J. R. Sepich.

3) *Contra los que impugnan la vida religiosa* (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*): obrita polémica, compuesta en 1256 - 1257.

4) *Los errores de los griegos* (*Contra errores graecorum*): breve estudio teológico, escrito a pedido del Papa Urbano IV en 1263, para establecer las bases de la discusión con los cristianos orientales disidentes.

5) *Las razones de la fe* (*De rationibus fidei*): respuesta teológica a una consulta llegada de Antioquía,

sobre los puntos doctrinales erróneos de los musulmanes y de los cristianos disidentes griegos y armenios, en vista a un diálogo con ellos; fue redactada en 1264 - 1265.

6) *Respuesta a Juan de Vercelli* (*Responsio ad Ioannem Vercellensem*): responde a una serie de 42 cuestiones de Filosofía de la Naturaleza planteadas por el Maestro General de su Orden religiosa; redactada en 1265 - 1266.

7) *Sobre el Reino* (*De Regno;* posteriormente retitulada *De regiméne principum*): este opúsculo responde a una consulta del rey de Chipre Hugo II, que afrontaba una difícil situación política. De los cuatro *libros* de que actualmente consta, sólo se deben a Santo Tomás el primero y parte del segundo; el resto fue redactado por Tolomeo de Lucca, cuyas ideas filosófico políticas no coincidían con las del Santo, de modo que el texto actual resulta híbrido. Hay muchas versiones, dos de ellas al castellano.

8) *Los artículos de la fe* (*De articulis fidei*): respuesta a una consulta del arzobispo Leonardo Panormitano, que le pedía una síntesis breve de los dogmas de la fe católica; fue redactada en 1266 - 1268.

9) *La venta a crédito* (*De emptione et venditione ad tempus*): sobre la moralidad de lo cobrado como rédito; responde a una consulta y data de 1265 - 1266.

10) *El trato debido a los judíos* (*De regimine iudaerum*): respuesta a una serie de preguntas de la Duquesa de Brabante sobre el modo de encarar el trato con sus súbditos judíos; fecha: 1269 - 1272.

11) *La fórmula de la absolución* (*De formula absolutionis*): respuesta a una consulta teológica del Maestro General de su Orden, redactada en 1269 - 1272.

12) *Las operaciones ocultas de la naturaleza* (*De

occultis operationibus naturae): sobre la causa de algunos fenómenos naturales extraños, en respuesta a una consulta; data de 1269 - 1272. Hay versión castellana.

13) *La perfección de la vida espiritual* (*De perfectione vitae spirituali*): sobre la perfección cristiana en general y en especial en la vida religiosa; data de 1269.

14) *Respuesta a Juan de Vercelli* (*Responsio ad Ioannem Vercellensem*): segunda respuesta al Maestro General de su Orden, esta vez sobre temas teológicos; son 108 preguntas suscitadas por algunas ideas dudosas de Pedro de Tarantasia (más tarde Papa Inocencio V); data 1270.

15) *Respuesta a un profesor veneciano* (*Responsio ad lectorem venetum*): sobre temas de Filosofía de la Naturaleza; data de 1270.

16) *Respuesta a un profesor veneciano* (*Responsio ad lectorem venetum*): segunda respuesta a otra serie de preguntas del profesor Bassiano Laudensi, sobre la misma temática que la anterior; data de 1270 - 1271.

17) *Respuesta a un profesor de Beçancon* (*Responsio ad lectorem Bisuntinum*): breve contestación al profesor Gerard, sobre curiosidades teológicas, algunas bastante triviales, como con delicadeza lo hace notar; data de 1271.

18) *Los juicios astrológicos* (*De iudiciis astrorum*): respuesta a una consulta sobre la astrología hecha por su propio secretario Reginaldo de Piperno; data de 1269 - 1272.

19) *Las suertes* (*De sortibus*): contestación, algo extensa, a una consulta de Jacobo de Burgo sobre las personas que "echan suertes" para predecir el futuro; compuesta entre 1269 - 1272.

20) *Contra los que impiden el ingreso a la vida religiosa* (*Contra retrahentes homines a religionis ingressu*): escrito polémico, redactado en 1270 - 1271.

21) *La unidad del intelecto* (*De unitate intellectus*): en cinco *capítulos* analiza Santo Tomás el pensamiento de Aristóteles sobre el alma y el entendimiento humano, junto con las interpretaciones de sus comentaristas griegos y árabes, inclinados a admitir la existencia de una única inteligencia que actuaría en cada uno de los hombres individuales; esta teoría había sido admitida por los filósofos averroístas de la Universidad de París, cuya cabeza notoria era *Siger de Brabante*, propugnador de un aristotelismo rígido, difícilmente conciliable con las ideas cristianas.

El averroísmo provocó una seria crisis en la vida universitaria francesa: los teólogos conservadores, de línea agustiniana, veían con malos ojos el creciente avance del aristotelismo, vehículo de una concepción pagana de la vida; por su parte los averroístas, aunque cristianos, admitían con un entusiasmo que les impedía una actitud crítica las ideas aristotélicas. La situación era delicada, ya que comprometía la asimilación de los valores positivos del pensamiento griego.

En 1269 fue trasladado Santo Tomás de la Curia Romana, donde enseñaba, a su antigua cátedra de París, foco de la controversia, para poner las cosas en su punto. En este estudio, que consta de cinco *capítulos*, muestra que los textos aristotélicos, pocos claros, se prestan a interpretaciones diversas, pero que resulta lógico entenderlos en sentido contrario al de los propugnadores de la unidad del entendimiento, que anula el pensamiento personal. Fue escrito en 1270.

22) *La eternidad del mundo* (*De aeternitate mundi*): este escrito reproduce probablemente una conferencia; nos muestra patentemente la difícil situación de Santo Tomás ante la controversia averroísta. Mientras

que personalmente participaba de las ideas filosóficas fundamentales del aristotelismo, oponiéndose así a la tendencia teológica conservadora, discrepaba, sin embargo, de las interpretaciones averroístas, más fieles a la letra que al espíritu del aristotelismo. Para éstos, el universo era, como para Aristóteles, eterno; para los agustinianos, temporal.

A los primeros aclara que los textos aristotélicos no son, en modo alguno, tan claros como ellos pensaban y que en todo caso hay que distinguir entre "eternidad" y "creación", que son dos realidades diversas. A los segundos explica que no es absurdo admitir la posibilidad de un mundo eterno, pero sí de un mundo creado; la creación es una exigencia metafísica, además de una verdad de fe, pero no hay razones apodícticas para probar ya la eternidad, ya la no eternidad del mundo; de hecho sabemos que el mundo ha comenzado temporalmente, pero por revelación. El escrito data de 1271. Hay versión castellana.

23) *Las substancias separadas* (*De substantiis separatis*): en 19 *capítulos* estudia el problema de la existencia de seres espirituales, exponiendo las ideas de los presocráticos, de Platón, Aristóteles, Plotino, Orígenes, Avicebrón y los maniqueos, para concluir con la idea cristiana de los ángeles. Data de 1272 y está incompleto. Hay versión castellana.

24) *El movimiento del corazón* (*De motu cordis*): respuesta a una consulta del Maestro Felipe redactada en 1273. Hay versión castellana.

25) *La combinación de los elementos* (*De mixtione elementorum*): respuesta al Maestro Felipe sobre el aspecto filosófico de la combinación química; de qué manera permanece en el compuesto, que es una nueva substancia, la naturaleza de los componentes, que dejan de

ser lo que eran. Redactado en 1273. Hay versión castellana.

26) *El precepto de la caridad y los diez mandamientos* (*De praecepto caritatis et decem praeceptis*): resumen de sermones a los estudiantes universitarios; data de 1273.

27) *El Credo* (*In Symbolum apostolicum*): igual que el anterior; igual data. Hay versión castellana.

28) *El Padre Nuestro* (*In orationem dominicam*); igual que el anterior; igual data. Hay versión castellana.

29) *El Ave María* (*In salutationem angelicam*): igual que el anterior; igual data. Hay versión castellana.

30) *El secreto (De secreto):* no se trata de una obra de Santo Tomás, sino de una respuesta colectiva, firmada por Tomás de Aquino, Bonhomme Bretón, Pedro de Tarantasia, F. Bartolomé, F. Balduino y F. Gilberto, a un problema planteado en el capítulo general de la Orden realizado en París, el año 1269.

31) *Elogio de la Sagrada Escritura* (*De commendatione Sacrae Scripturae*): discurso inaugural de Santo Tomás como Maestro en Teología, pronunciado en París en 1252. Apunte tomado por su discípulo Remigio dei Girolami.

32) *Elogio de la Sagrada Escritura* (*De commendatione Sacrae Scripturae*); discurso inaugural de Santo Tomás como Maestro en Teología, pronuncia en París en 1256. Apunte tomado por su discípulo Remigio dei Girolami.

33) *Oficio de Corpus Christi* (*Officium de Corpore Christi*): tenido hasta hace poco como apócrifo y luego

como dudoso, hoy consta la autenticidad del oficio litúrgico de la Iglesia Romana, redactado por Santo Tomás en 1264.

34) *Compendio de Teología* (*Compendium theologiae*): se trata de una obra inacabada; a pedido de su discípulo y secretario Reginaldo de Piperno, comenzó a redactar un breve resumen de la teología, según las tres virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad. Santo Tomás sólo llegó a escribir los 245 capítulos de la primera parte y 10 de la segunda. Interesa sobre todo por el empleo muy preciso de los principios filosóficos; fue compuesto en Nápoles en 1273; hay versión española, reeditada en Buenos Aires.

35) *Respuesta al Abad de Monte Cassino* (*Responsio ad Bernardum Ayglierem abbatem Cassinensem*): breve respuesta a una consulta sobre un pasaje de San Gregorio Magno, escrita en 1274, poco antes de morir.

Los siguientes opúsculos son de autenticidad *discutida* o dudosa:

1) *La naturaleza de la materia* (*De natura materiae*): aunque la mayoría de los especialistas lo aceptan como auténtico, otros lo rechazan, por razones de crítica interna: en él se afirma que la materia es principio único de *individuación*, mientras que en las demás obras de Santo Tomás la cantidad aparece con función individuante; sin embargo ambas posiciones pueden conciliarse. De ser auténtico, su fecha de composición es incierta.

2) *El principio de individuación* (*De principio individuationis*): más discutido aún que el anterior, por afirmar que no es lo mismo la materia considerada en sí misma que su razón individuante; pero también esta di-

ficultad es superable. Tampoco, de ser auténtico, se puede fijar su fecha.

3) *Las proposiciones modales* (*De propositionibus modalibus*): obrita de tema lógico, de autenticidad dudosa; de ser auténtica habría sido escrita en Rocca Secca en 1244 - 1245.

4) *Los sofismas* (*De fallaciis*): igual observación que para la anterior.

5) *La demostración* (*De demonstratione*): otra obrita de Lógica de autenticidad dudosa; de ser auténtica no se podría fijar su cronología.

6) *Los cuatro opuestos* (*De quattuor oppositis*): igual observación que para la anterior.

7) *La naturaleza del género* (*De natura generis*): igual observación que para la anterior.

8) *La naturaleza del accidente* (*De natura accidentis*): igual observación que para la anterior.

9) *La naturaleza del verbo intelectual* (*De natura verbi intellectus*): obrita de antropología filosófica, de autenticidad dudosa y cronología, en caso de ser auténtica, incierta.

10) *El verbo humano y el divino* (*De verbo humano et divino*): igual observación que para la anterior, notando que reproduce casi literalmente lo afirmado sobre el tema en la exposición del evangelio de San Juan, capítulo I, lección 1.

11) *Los instantes* (*De instantibus*): obrita sobre la naturaleza del tiempo y los instantes; dudosa y de cronología incierta.

12) *El modo de estudiar* (*De modo studendi*): respuesta, de autenticidad dudosa, a un estudiante que solicita consejos sobre el modo de estudiar.

13) *Oraciones* (*Piae praeces*): peticiones para circunstancias diversas de autenticidad muy dudosa.

CAPÍTULO IV

LA ESCUELA TOMISTA

a) "*Escuela*"

La historia del pensamiento filosófico revela que dentro del marco común que engloba a todos los que buscan el porqué de las cosas y su fundamento último hay ciertas *constantes* que se mantienen a través del tiempo. Estas constantes confluyen frecuentemente, creando *líneas* que hallan su expresión más cumplida en algunas grandes *figuras*, que "hacen escuela", es decir, crean una síntesis que tiene *seguidores* que, convencidos de la validez de las intuiciones fundamentales y de las soluciones aportadas por el filósofo que "hizo escuela", las adoptan como base de sus propias reflexiones, ahondan sus principios, prolongan sus ideas, descubren nuevas facetas, aplican a otros temas y problemas los elementos así logrados.

Es natural que dentro de una misma escuela haya matices diversos, diferencia en las actitudes y aún disensiones que a veces llevan a la formación de nuevas escuelas. Este proceso, fácilmente detectable en la *antigüedad*, por ejemplo, en el pitagorismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo, escepticismo y neoplatonismo, se repite en la época moderna con el cartesianismo, empirismo, racionalismo y de un modo notorio con el kantismo y el idealismo; en nuestros días ha sucedido lo mismo con el bergsonismo, el blondelismo, el existencialismo, el marxismo, el neopositivismo, etcétera.

Por supuesto, el medioevo, a pesar de sus constantes, que lo hacen aparecer a primera vista como muy

unificado, también tuvo gran diversidad de tendencias: un difuso platonismo que canalizó el agustinismo, con distintas variantes; un aristotelismo averroísta y otro aviceniano; el tomismo se ubica junto al albertismo, al bonaventurismo, al gantismo, al scotismo y al nominalismo; del tronco tomista nacerá, en la época moderna, el suarismo. Aquí sólo queremos señalar, sin entrar en detalles, las principales figuras del tomismo, considerado como "escuela".

b) *Orígenes*

Las ideas de Santo Tomás conmovieron al mundo intelectual del siglo XIII. La asimilación del pensamiento *pagano* (aristotélico, platónico, estoico y neoplatónico) y el de sus intérpretes *árabes* y *judíos* significaba un acto de audacia inaceptable. Por otra parte *Guillermo de Tocco* y *Tolomeo de Lucca* testimoniaron el asombro y la admiración de sus contemporáneos ante la novedad de una síntesis que, sin claudicar en los principios cristianos, asumía con maestría todo lo valioso de una reflexión de siglos, pero desarrollada en un mundo ajeno por completo al cristianismo.

Esta obra renovadora suscitó la reacción de los teólogos conservadores, formados en un ambiente profundamente religioso, impregnado de ideas *agustinianas* (de inspiración platónica) y acostumbrados a ver en todos los seres signos que llevan al hombre a elevarse a lo sobrenatural. Llegó a parecerles herético buscar la razón de las cosas en sí mismas y el adoptar ideas elaboradas con prescindencia de la fe. Los excesos del aristotelismo averroísta los confirmaba en su posición.

El 7 de marzo de 1277, día en que se cumplía el tercer aniversario de la muerte de Santo Tomás, *Etienne Tempier*, Arzobispo de París, condenó una serie de proposiciones entre las que figuraban una veintena de ideas tomadas de las obras del Aquinense. Pocos días después,

Robert de Kilbardby, arzobispo de Oxford, prohibía enseñar en la Universidad de su ciudad las ideas tomistas. Dos años más tarde *John Peckam*, acérrimo adversario de Santo Tomás en París, era elegido arzobispo de Canterbury y no tardó en condenar las enseñanzas de su antiguo colega de docencia.

Estas condenaciones no amilanaron a los partidarios del tomismo. Un profesor de París, *Godefroid de Fontaines*, llegó a escribir que esas condenaciones eran una infamia; en Oxford, *Richard de Knapwell* y *Thomas de Sutton* protestaron públicamente contra la prohibición arzobispal. Sin embargo, la Curia Romana no sólo no confirmó esas condenaciones, sino que elogió la obra de Santo Tomás y poco después, en 1323, el Papa *Juan XXII* proclamó a Fray Tomás de Aquino entre los santos venerados por la Iglesia Católica.

Entre los tomistas de primera hora debemos mencionar a *Bernard de la Troile* (1240-1292), autor de varias obras de importancia, profesor en París; *Hugues de Billom* (m. 1298), defensor de las ideas de Santo Tomás atacadas por los franciscanos; *Gilles de Lessines* (m. 1304), el primero en desarrollar los principios tomistas, aplicándolos a problemas nuevos; *Jean Quidort* (1260-1303), profesor también en París y autor de obras metafísicas, físicas y antropológicas; *Bernard d'Auvergne* (m. 1307), se ocupó de temas metafísicos y antropológicos; *William de Hothum*, tomista inglés que enseñó en París; *William de Macklesfield* (m. 1303), profesor en Oxford; *Richard de Clapwell*, también profesor en Oxford y autor de varios tratados; *Ramberto de Primadizzi* (m. 1308), comentarista italiano de Santo Tomás; *Thomas de Sutton* (m. 1320), metafísico y antropólogo, profesor en Oxford y autor de numerosas obras; *Jacques de Lausanne* (m. 1322), expositor de las ideas tomistas; *Tolomeo de Lucca* (1245-1326), alumno en Nápoles de Santo Tomás, antropólogo y político; *Remigio di Chiaro* (m. 1319), también alumno de Santo Tomás y luego profesor de Dante Alighieri; *Nicolas Trivet* (1258-1330), filósofo,

naturalista e historiador, profesor en Oxford; *Hervé de Nedellec* (m. 1323), defensor ardiente del tomismo, del que, sin embargo, se aparta en algún punto; *Bernardo Lombardi* (m. 1332), teólogo nominalista convertido luego al tomismo; *Guillaume Peyre de Godin* (1269 - 1336), talentoso comentarista de Santo Tomás; *Pierre de la Palue* (1280 - 1343), polemista ardiente; *Armand de Belvezer* (m. 1340), comentarista de Santo Tomás; *Joannes Picard de Lichtenberg*, teólogo alemán, expositor fiel del pensamiento tomista; *Leonardo de Pistoia* (m. 1330), compilador de las ideas tomistas; *Giovanni di Napoli* (m. 1360), el principal intérprete de Santo Tomás de la primera mitad del siglo XIV. Aun cuando en general no sean muy originales, estos profesores universitarios difundieron el tomismo por toda Europa, creando la "escuela tomista".

En el siglo XV culminan los procesos sociales y políticos que llevaron al fin de la Edad Media y al comienzo de la era del Renacimiento. También la escuela tomista se ve afectada por ellos, como toda la vida intelectual de la época. La producción filosófica abunda en *compendios* del tomismo, pero falta el trabajo de profundización y replanteo de problemas; como excepciones debe citarse una gran figura, *Jean Chevrier*, "Capreolus" (1380 - 1444), profesor en París, Toulouse y Rodez, autor de un monumental comentario a las "Sentencias" de Pedro Lombardo, en el que maneja con singular maestría toda la obra de Santo Tomás, analizándola, mostrando que en ciertos puntos hubo una evolución en el pensamiento del Santo, comparando sus ideas con las de los representantes de otras tendencias y prolongándola con aportes personales; *Pietro de Bérgamo* (m. 1482) compuso un minucioso índice de los términos que aparecen en las obras de Santo Tomás, la "Tabula áurea", muy usada aún en nuestros días y de indudable valor práctico por la abundancia de citas; *San Antonino de Florencia* (1389 - 1459) aplicó los principios

tomistas para solucionar los problemas morales, sociales, económicos y políticos de su época.

c) *El Renacimiento*

La lenta disolución de las instituciones medioevales, el contacto con otras civilizaciones, el descubrimiento de las riquezas culturales de la antigüedad pagana y la misma evolución de la vida llevaron a un cambio total de la historia al promediar el siglo XV. Por todas partes se respiraba la necesidad de una *renovación;* este deseo general fue encauzado por los *humanistas,* admiradores del pasado clásico, a un *renacimiento* de los ideales y del pensamiento del antiguo mundo greco-romano.

El tomismo, como todas las demás "escuelas" de origen medioeval (la "escolástica"), sufrió duros ataques, no tanto por sus ideas, que también se consideraban obsoletas, pero en general se respetaban, sino por el modo poco "clásico" de expresarlas. Aunque la tónica general no es brillante, tuvo grandes figuras, como *Paolo Barbo Soncini* (m. 1494), metafísico profundo, ubicado en la línea de Chevrier; *Dominique de Flandres* (m. 1500), profesor en Bolonia, en contacto constante con los humanistas, autor de obras metafísicas y lógicas; *Conrad Koellin* (1476 - 1536), especialista en temas éticos, profundizó notablemente los principios tomistas en estos puntos.

Un lugar aparte merecen los renovadores del tomismo en Italia y España; con ellos hay un tránsito del Renacimiento a la Edad Moderna, caracterizada por la línea iniciada por Chevrier: profundización del pensamiento de Santo Tomás, prolongación de sus ideas, aplicación a nuevos temas, confrontación con las otras tendencias filosóficas. Estos tomistas tienen como precursores a *Pierre de Crockaert* (1465 - 1515), que de adversario acérrimo del tomismo se convirtió en uno de sus más ardientes propugnadores, y a *Crisóstomo Javelli*

(1488 - 1550), que por influjo humanista subrayó la continuidad entre el aristotelismo y el tomismo, tratando a la vez de interpretar rectamente las ideas platónicas. Pero las grandes figuras son, en Italia, Tomás de Vío, Francisco Silvestre, y en España, Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano, Bartolomé Medina, Domingo Báñez y Juan Poinsot.

Tomás de Vío, "Caietanus" (1469-1534), escritor agudo y sutil, muy en contacto con el mundo renacentista italiano, con las diversas tendencias de la escolástica y la reforma luterana, comentó tratados aristotélicos y obras de Santo Tomás; talento metafísico, se ocupó también de cuestiones sociales y económicas; autor del más importante comentario a la "Suma de Teología" y al opúsculo "El ser y la esencia", expuso en sus escritos ideas originales sobre la noción de ser, la analogía, la individuación, la subsistencia, la inmortalidad, etcétera, que tuvieron decisivo influjo en el tomismo posterior. *Francisco Silvestri*, "Ferrariensis" (1474 - 1526), metafísico y filósofo de la naturaleza, publicó comentarios a obras aristotélicas y a la "Suma contra los gentiles", el más importante estudio que existe sobre este tratado; es un autor claro, a la vez que profundo, y en algunos temas discrepa de su amigo Tomás de Vío.

Francisco de Vitoria (1480-1546), formado en París y luego profesor en París, Valladolid y Salamanca, de estilo elegante y extraordinaria erudición, eliminó sutilidades, ocupándose sólo de los temas fundamentales; en especial dedicó su atención a los problemas candentes en su época: la fundamentación del derecho natural, el origen de la sociedad, la naturaleza de la autoridad, las relaciones internacionales y la defensa de los indígenas americanos. *Domingo Soto* (1494 - 1560), profesor en Salamanca, trató temas de Lógica y Filosofía de la Naturaleza; más tarde se dedicó a la Filosofía del Derecho; su estilo es muy didáctico y accesible. *Melchor Cano* (1509 - 1560), discípulo y sucesor de Vitoria en Salamanca, ironizó con acritud los defectos de la esco-

lástica; aunque sólo estudió temas teológicos, recomendó vivamente a los filósofos el conocimiento de las ciencias naturales, la historia, las lenguas y la crítica. *Bartolomé Medina* (1527-1581), ético y moralista, fue el creador del "probabilismo moral". *Domingo Báñez* (1528-1604), aparte de otras obras menores, comentó lúcidamente la "Suma de Teología" en estilo claro y vibrante; se hizo célebre por su exposición de las ideas tomistas sobre la acción divina en la acción libre del hombre.

d) *Edad Moderna*

El pensamiento escolástico verá surgir, a principios de la Edad Moderna, un nuevo modo de filosofar, que tras los ensayos fallidos de retorno a la antigüedad que caracterizaron al Renacimiento cuajará en tendencias originales: el cartesianismo, el racionalismo, el empirismo; más tarde el kantismo y el idealismo. El tomismo, que en un principio permaneció ajeno a estas tendencias, sin descubrir su importancia, terminará por enfrentarse a ellas, primero en actitud polémica y luego en postura de diálogo, tratando de asimilar los elementos positivos de las nuevas tendencias.

Las principales figuras de esta época son: *Juan Poinsot* (1589-1644), de sobrenombre "de Santo Tomás", formado en Lovaina y profesor en Alcalá; junto a otras obras menores, redactó un monumental "Curso Teológico" en doce grandes volúmenes, verdadera enciclopedia en la que, con estilo claro y fácil, estudia hasta el último detalle de cuanto problema teológico existe, con abundante uso de la filosofía; comenzó un "Curso Filosófico", del que sólo llegó a publicar tres volúmenes (faltan la Metafísica y la Ética); ambas obras fueron y son fuente de inspiración para la mayoría de los tomistas. Pese a la extensión de su obra, es notable su claridad expositiva y el rigor de su especulación; sin embargo, parece ignorar las nuevas tendencias filosóficas de su época; los profesores "Complutenses" (de Alcalá) *Mi-*

guel de la Trinidad (1588-1661), *Juan de los Santos* (1583 - 1654) y *Antonio de la Madre de Dios* (1583 - 1637), *Francisco Zumel* (1540 - 1607), profesor en Salamanca de Metafísica y Etica; *Juan Martínez de Prado* (m. 1668), notable metafísico; *Melchor Coronado* (m. 1624), especialista en filosofía de la naturaleza; *José Sáenz de Aguirre* (1630 - 1699), profesor de filosofía en Salamanca; los alemanes *Agustín Reding* (1625-1692), *Paul Mezger* (m. 1702), *Ludwig Babenstuber* (1660 - 1726) y *Plácido Renz* (m. 1748); los franceses *Antoine Goudin* (m. 1694), autor de un manual que fue reeditado decenas de veces, y *Jacques Serry* (1658 - 1738), estudioso de las relaciones entre la libertad humana y el influjo divino; el belga *Charles Billuart* (1685 - 1757), autor de un extenso curso de teología en 19 volúmenes; los italianos *Giovanni Siro* (m. 1730), avisado conocedor de la filosofía moderna, *Daniel Concina* (1687 - 1756), impugnador del racionalismo wolffiano, y *Salvatore Roselli* (1685-1757), a quien se debe un notable curso de filosofía que influyó decisivamente en los tomistas hasta principios de nuestro siglo, en el que, pese a su preferencia por los temas metafísicos, demuestra vastos conocimientos de la física y la matemática modernas. A estos tomistas se agregan otros de menos importancia, sobre todo autores de libros de texto.

e) *Época contemporánea*

La situación europea posterior a la Revolución Francesa no permitía el desarrollo de un trabajo filosófico sereno; sin embargo las luchas ideológicas significaron para el tomismo un acicate para ponerlo en contacto con el pensamiento no escolástico, al que entonces no concedían la debida importancia. Esta renovación del tomismo, que se prolonga hasta nuestros días, se inició en Italia, por obra de *Vincenzo Buzzetti* (1777-1824) y *Angelo Testa* (1788 - 1873), autores de un curso filosófico que revela un profundo espíritu especulativo.

Prosiguieron esta línea *Mateo Liberatore* (1810-1892), especializado en Lógica y Metafísica, y *Gaetano Sanseverino* (1811 - 1865), organizador de una Academia Tomista, que nucleó en Nápoles un crecido número de estudiosos; fue autor de una extensa obra, "Filosofía cristiana", en siete grandes volúmenes, donde hace gala de una increíble erudición histórico - filosófica, comparando al tomismo con las filosofías antiguas, medioevales y modernas, que domina ampliamente; entre sus discípulos se destacaron *Nunzio Signoriello, Giuseppe Prisco* y *Salvatore Tálamo.* Por otra parte entre los discípulos de Buzzetti cabe citar a los hermanos *Serafino* y *Domenico Sordi,* que influyeron en la juventud estudiosa de su época, para la que el tomismo era una novedad, y también en el jurista *Luigi Tapparelli,* especialista en Derecho Natural.

En Alemania la renovación tomista tuvo una gran figura, *Joseph Kleutgen* (1811 - 1883), que desde su cátedra y a través de sus escritos atrajo al tomismo a muchos intelectuales, que dieron la tónica a la activa "Sociedad Goerres". En España, *Ceferino González* (1831 - 1894) cultivó la especulación filosófica y la historia de la filosofía. En Francia el conde *Domet de Vorges* (1829 - 1910), especialista en temas metafísicos, fundó la "Sociedad de Santo Tomás"; *Albert Farges* (1848 - 1926), publicó numerosas obras filosóficas, en las que campea un amplio dominio de la biología y de la física; *Emile Peillaube* (1864 - 1934), fundador de la "Revue de Philosophie", se ocupó de temas psicológicos y gnoseológicos; *Thomas Cocconier,* fundador de la "Revue Thomiste", ubicado en la línea de Farges.

Nuevamente en Italia, *Tommaso Zigiara* (1833 - 1893) estudió las tendencias filosóficas de su época y publicó un difundido manual de filosofía; *Giovanni Cornoldi,* a la vez filósofo, físico y químico, fue autor de una cincuentena de obras; *Benedetto Lorenzelli,* lógico y metafísico, subrayó la continuidad entre el tomismo y el aristotelismo, tendencia que se nota en las obras del

filósofo luxemburgués *Joseph Gredt* (1873 - 1949), cuyo texto filosófico aún se utiliza. Cabe señalar la importancia de las investigaciones históricas sobre el pensamiento medioeval de los alemanes *Clemens Baeumker, Matias Baumgartner* y *Heinrich Denifle*, continuadas por los notables descubrimientos del tomista *Martin Grabman* (1875 - 1949) y en Francia por *Pierre Mandonnet*.

Pero el gran artífice de la renovación actual del tomismo fue el belga *Desiré Mercier* (1851 - 1926), profundo conocedor del pensamiento de Santo Tomás a la vez que de las corrientes filosóficas y científicas contemporáneas; creador de la llamada "escuela de Lovaina", vigoroso centro de estudios e investigación, se especializó en psicología y gnoseología, aunque también publicó obras de Lógica y Metafísica. En su escuela se formaron el cosmólogo *D. Nys*, el psicólogo *P. Michotte*, el sociólogo *S. Deploige*, los gnoseólogos *C. Sentroul* y *L. Nóel*, el metafísico *N. Balthasar* y el historiador *M. Wulf*.

Más cercanos a nosotros, merecen citarse *Ambroise Gardeil* (1859 - 1931), que asimiló al tomismo tendencias agustinianas; *Antonin Sertillanges* (1863 - 1948), miembro del Instituto de Francia, autor brillante y fecundo, abierto al pensamiento contemporáneo; *Pierre Rousselot* (1878-1950), tomista original que supo asimilar influjos blondelianos; a estos franceses debe unirse el nombre del belga *Joseph Marechal* (1878 - 1944), especialista en gnoseología, que supo acercar al tomismo el kantismo y el blondelismo; el del francés *M. D. Roland - Gosselin* (1883 - 1934), que trató de asimilar al tomismo tendencias idealistas; igual empresa realizó el italiano *Giuseppe Zamboni* (n. 1875). En cambio *Reginald Garrigou - Lagrange* (1877 - 1964), autor fecundo y positivo, se destacó como polemista.

La obra de Mercier tuvo emulación en Italia, con la "escuela de Milán", creada por el psicólogo *Agostino Gemelli* (1878 - 1959), cuya principal figura filosófica fue *Francesco Olgiatti* (1886 - 1962), investigador del

pensamiento moderno, junto a quien hay que mencionar a *G. Canella, G. Tredici, M. Gentile, L. Necchi, A. Masnovo* y *S. Vanni Rovighi.* Esta escuela sobre todo ha reflexionado sobre el problema gnoseológico, muy influyente en Italia. En cambio, en Francia la obra de *Joseph de Tonquedec,* aunque tiene en cuenta este problema, lo resuelve en función de los textos tomistas más que de las dificultades suscitadas por otras tendencias; el mismo autor se ha ocupado también de problemas cosmológicos, con la misma tónica.

Especial mención merece la vasta obra, de extraordinario influjo, de *Jacques Maritain* (n. 1882), que ha sabido interpretar a la luz del tomismo toda la problemática filosófica actual; sus trabajos, cuyo valor literario se destaca por los tratadistas de lengua francesa, abarcan los más variados campos: la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza, la Epistemología, la Gnoseología, la Metafísica, la Ética, la Política, la Estética, la Pedagogía. Es, tal vez, el más conocido de los tomistas contemporáneos. Asimismo *Etienne Gilson* (n. 1884), historiador de la filosofía y especialista en temas metafísicos y gnoseológicos, ha incursionado en cuestiones éticas, estéticas y políticas; sus trabajos, numerosos y eruditos, han proporcionado nuevas luces para la interpretación del tomismo. Entre los discípulos de Maritain debe citarse a *Yves Simon* (1900-1958), especializado en gnoseología y ética; entre los de Gilson, a *Henri Gouhier.*

Otras figuras destacadas del tomismo contemporáneo son *Regis Jolivet,* autor de numerosos estudios y obras dedicadas al análisis comprensivo de la filosofía actual; *Cornelio Fabro,* a quien el tomismo debe decisivos trabajos sobre el ser, la participación y la causalidad, profundo conocedor del hegelianismo, el existencialismo y el marxismo; *Joseph de Finance,* notable metafísico y ético; *André Marc,* cuyos libros son un continuo diálogo entre el tomismo y la filosofía contemporánea; los holandeses *Peter Hoenen* y *Andreas Van Melsen,* que han renovado la cosmología tomista; *Roger*

Vernaux, gnoseólogo e historiador del idealismo francés; *Paul Grenet*, metafísico e historiador del medioevo, y *Louis de Raeymaeker*, importante metafísico; los españoles *Angel González Álvarez*, autor de obras metafísicas, y *Antonio Millán Puelles*, de variada producción; *Louis Geiger*, metafísico.

Por fin citemos la obra desarrollada en América: en México, por *Oswaldo Robles*; en Brasil, por *Alceu Amoroso Lima* ("Tristán de Athayde"); en Canadá, por *Charles de Conninck*; en Estados Unidos, por el tomista judío *Mortimer Adler* y el metafísico *Vernon Bourke*; en la Argentina, por *Octavio Nicolás Derisi*, de incansable y fecunda labor filosófica, predominantemente metafísica, pero con importantes contribuciones a la antropología filosófica y la estética, cuyas obras son vastamente conocidas en nuestra patria y en el extranjero; *Juan R. Sepich*, metafísico y ético; *Manuel Gonzalo Casas*, cercano al espiritualismo francés e italiano; *Juan Bolzán*, filósofo de las ciencias; *Osvaldo Francella*, gnoseólogo, *Guido Soaje Ramos*, ético, *Alberto Moreno*, lógico, y otros.

Un conocimiento del tomismo supone no sólo la comprensión del pensamiento de Santo Tomás, sino el de aquellos que en distintas épocas han desarrollado sus principios y en especial de los tomistas contemporáneos. En esta "introducción" sólo podemos recomendar vivamente su lectura; entrar en los matices propios en cada uno de estos filósofos escapa a nuestro cometido.

Segunda Parte

EL TOMISMO COMO SINTESIS

CAPÍTULO V

LA FILOSOFÍA

a) Noción

La Filosofía es un quehacer humano. Determinar en qué consiste este hecho equivale, para Santo Tomás, a buscar sus causas. Ante todo observa que todo ser tiende naturalmente a su propia realización (*perfectio*), exigida por su misma estructura específica. El hombre, ser racional, inquiere la razón de ser de las cosas: desea saber su *porqué*. Este deseo surge espontáneamente; está provocado por la *admiración* que siente ante los hechos cuya razón ignora. Es típicamente humano el admirarse y descubrir así su propia *ignorancia*: esto lo vuelca a investigar las *causas*; el encontrarlas remedia su ignorancia y constituye el saber.

Saber (*scire*), por lo tanto, significa conocer las causas de las cosas, sus *razones* de ser. La historia del pensamiento humano nos enseña cómo el saber se ha ido desarrollando progresivamente, desde la búsqueda de la explicación de lo más obvio hasta la investigación de los aspectos más profundos de los seres.

Cuando la mente humana, insatisfecha de las explicaciones míticas de los antiguos, comienza su labor propiamente racional, trata de averiguar cuál es el *principio* que unifica el mundo físico, más allá de la multiplicidad de los seres que lo componen. Porque el cosmos es una unidad múltiple, es un universo; debe, por lo tanto, haber un principio unificador. Y como lo primero que percibimos es lo sensible, los primeros filósofos asignaron como raíz de las cosas una causa *material*: el agua (*Tales*), el aire (*Anaxímenes*), lo indeterminado (*Anaximandro*).

Esta explicación no llegaba a otros aspectos más profundos de la realidad. Hay en ella relaciones y armonías, proporciones que no hallan su explicación en un principio material. De ahí que *Pitágoras* diera un paso decisivo al descubrir en el número la causa *formal* de las cosas, que las determina más íntimamente. Y se debe a este pensador el haber comenzado a llamar "filósofos", amantes de la sabiduría, a quienes buscan la razón de lo real; antes, prosigue Santo Tomás, se los denominaba "sabios", término presuntuoso que indica la posesión de lo que sólo se busca.

Pero tampoco el número, signo de lo cuantitativo, llega a la intimidad de las cosas. El paso decisivo lo darán *Heráclito* y *Parménides*; para el primero la última instancia de lo real es el continuo *fluir*; para el segundo, el *ser*, idéntico a sí mismo y por ello estático. La mente humana llegó así al plano más profundo: tras las cualidades y tras lo cuantitativo existe una dimensión inteligible más honda, que se manifiesta en lo sensible y mensurable. Quedaba, sin embargo, una oposición entre el ser y el devenir, que sólo más tarde hallará solución.

Esta oposición motivó nuevas búsquedas. Se volvió al plano estrictamente físico: *Empédocles* supuso la existencia de dos fuerzas, el amor y el odio, que unían o separaban cuatro elementos materiales, agua, aire, tierra y fuego; *Anaxágoras* fue más allá, al descubrir la necesidad de una inteligencia ordenadora de las partículas materiales de toda índole que constituyen los seres. Sin embargo estas causas *eficientes* presuponen una materia ya existente, sin aclarar su origen primero.

Platón ascendió más aún. Comprendió que la multiplicidad de los seres que participan de una misma especie sólo puede explicarse por la unidad y que el movimiento sólo tiene sentido por relación a lo estático. De modo que el mundo físico, cambiante y múltiple, no posee en sí su razón de ser; es sólo un reflejo de la realidad verdadera, del mundo estático de las *Ideas*,

arquetipos subsistentes y únicos del que participan pobremente los mútiples individuos de este mundo cambiante. Las Ideas, a su vez, tienen su razón de ser en su participación de la Idea suprema, el Bien en sí.

Aristóteles, resumiendo y coronando el esfuerzo de sus predecesores, rechazó el mítico mundo ideal de Platón, su maestro, pues resulta contradictorio (por ejemplo, la Idea del caballo no puede realizarse, ya que debería tener a la vez caracteres opuestos: ser grande y pequeña, blanca y negra, etc.); la realidad son las *cosas* mismas, múltiples y cambiantes, pero poseedoras de un principio de unidad y permanencia. En efecto, el ser se realiza de muchas maneras, es análogo. Su realización plena es la *substancia,* lo que existe en sí y se manifiesta por sus determinaciones, los *accidentes,* modos inferiores de ser (cantidad, cualidad, relación, ubicación, posición, acción, pasión, etc.). Toda substancia ha sido generada por otra y tiende a su propia perfección; tiene una causa eficiente y una causa final y en sí misma está estructurada por dos coprincipios, la *forma* substancial, determinante específico, y la *materia* prima, potencialidad común, substrato de todos los cuerpos, base de la multiplicidad y el cambio.

Todo cambio es cambio de algo; si no, sería cambio de nada y no habría devenir. El cambio implica un principio que lo produzca, el agente, y en el sujeto una capacidad para cambiar, es decir, para adquirir una determinación. De modo que el cambio es un tránsito de la *potencia* (capacidad real) al *acto* (determinación real). En el agente productor debe haber también una potencia activa, mientras que la del sujeto es pasiva. A su vez el agente debe, lógicamente, poseer el acto que confiere y el sujeto estar privado de él.

Sin embargo queda aún en pie la incógnita decisiva. Aristóteles dio una explicación metafísica del mundo físico, sin tocar lo más importante, el problema de su *existencia.* ¿Por qué existen los seres? Sin duda, porque han sido producidos. Pero, ¿por qué el ser es? Esta cuestión no se planteaba para los antiguos: considera-

ban al mundo eterno; así como a un día sigue otro, retrospectivamente sucedía lo mismo. La cadena de las generaciones era eterna: si bien una progresión al infinito es imposible y esto llevaba a un primer motor divino, este primer motor no era la causa del existir, sino del movimiento.

Pero ninguno de los seres que captamos es su *existir* (*esse*): el acto de existir no pertenece a la esencia de ningún ser mundano. Hasta podríamos afirmar, con *Avicena,* que el existir es "accidental" a todo ser finito, o más exactamente, que el existir no es esencial, sino participado. Aquí la Filosofía llega a su ápice. Se trata de averiguar la *causa* última del ser. Lo que es, pero puede no ser, no tiene en sí la razón de su existir. Es preciso elevarse hasta el ser primero, cuya esencia es el existir mismo, *Dios*, causa última que hace participar del existir a todo lo que es.

b) *Estructura*

En esta breve exposición de su historia, la Filosofía aparece como la forma superior del *saber* humano (*scire*): es un conocimiento intelectual *cierto* de las *causas* de las cosas, fruto de *demostración*. En efecto, no basta conocer las causas, ya que esto podría ser fruto de una mera casualidad; es preciso saber sus razones y llegar a la certeza, lo que exige un razonamiento metódico, vale decir, una demostración. El fruto de la demostración es la *ciencia* (*scientia*), el hábito de razonar con certeza sobre un determinado sujeto para detectar sus causas.

La *ciencia,* para Santo Tomás, es un "hábito", una determinación permanente de la inteligencia, adquirida con la repetición de actos, que la habilita a razonar con seguridad en una materia dada, llegando así con certeza, no con simple probabilidad, a detectar las *causas* del ser sobre el que versa su investigación. Observemos que esta noción de *ciencia* no responde al len-

guaje actual, que reserva el término para designar al saber fenoménico, buscador de leyes y no de causas, en el que la misma palabra "causa" significa un fenómeno determinante de otro fenómeno. Pero como es el uso el que fija el sentido de los términos, el tomismo contemporáneo distingue el significado clásico del vocablo (vigente hasta principios de nuestro siglo), del actual.

Santo Tomás hace notar que su noción de ciencia indica sólo un prototipo, ya que no todas las ciencias logran siempre la certeza ni aun el descubrimiento de todas las causas. Hay ciencias que sólo revelan el *cómo* (*quia*) sin llegar al *por qué* (*propter quid*); otras nos dan el porqué, pero sólo en una dimensión determinada (así, las Matemáticas sólo tratan del aspecto formal cuantitativo). Sólo una ciencia realiza propiamente esta noción: la Metafísica, conocimiento total de las causas últimas del ser. Por ello merece el nombre de *sabiduría* (*sapientia*).

La ciencia versa sobre un *sujeto* determinado (así, la Metafísica trata del ser en cuanto ser y la Ética del ser moral) del que investiga sus causas y propiedades; todo lo que se puede saber (*scibilia*) de ese sujeto constituye el *objeto* de la ciencia, o sea, en términos lógicos, el conjunto de predicados que podemos atribuirle con certeza demostrativa. En este conjunto hay uno que sintetiza a todos los demás, la ***definición*** del sujeto, que tiene función *formal* (*ratio formalis*) respecto a los otros, que por lo tanto ejercen una función *material* en el saber científico.

Si se trata, por ejemplo, de estudiar al hombre, el sujeto de esta ciencia será "hombre"; su objeto, lo que podemos afirmar con certeza de "hombre", y en este objeto debemos distinguir la razón formal, la definición de "hombre" ("animal racional"), de su aspecto material, el conjunto de los demás aspectos válidamente afirmables de "hombre" (substancia corpórea, viviente, sensitiva, racional, libre, social, etc.). Cabe observar que muchas exposiciones del tomismo llaman "objeto

material" a lo que Santo Tomás denomina "sujeto" y engloban en el "objeto formal" a la razón formal y al objeto material.

Las ciencias, prosigue, como hábito, se diversifican por su *objeto*; no, por supuesto, por su objeto material, sino por su razón formal, determinante de todo el proceso demostrativo. Este objeto formal expresa la naturaleza propia del sujeto: es una estructura inteligible común a todos los individuos que constituyen una especie. Para captarla se debe dejar de lado lo individual como tal, vale decir, realizar una abstracción.

La *abstracción* intelectual es el acto por el que la mente extrae el contenido inteligible de la percepción sensorial por la que captamos la realidad (que es individual y, para nuestro conocimiento inmediato, sensible). Hay fundamentalmente dos tipos de abstracción universal:

—uno, por el que se extrae lo *universal* de lo individual, dejando de lado, por lo tanto, lo individual, para retener sólo lo común; por él formamos nuestros conceptos *comunes* (así, de Pedro y de Juan abstraemos "hombre", dejando lo propio de cada individuo como tal, y sin preocuparnos por precisar el contenido de la noción);

—otro, por el que se extrae lo *formal*, es decir, lo típico y determinante, de lo material; por él formamos nuestros conceptos *científicos* (así, de una realidad circular abstraemos la noción de "círculo", pero esta vez visualizando intelectualmente lo formal sin dejar de lado lo material, por ejemplo "bronce", sin lo cual lo formal carece de sentido).

La abstracción científica abarca tres esferas genéricas:

—en un *primer* ámbito se ubican los objetos inteligibles que abstraen de la materia sensible individual, pero retienen la materialidad sensible común, es decir, las cualidades sensibles propias del sujeto; son los conceptos referentes al mundo *físico* (por ejemplo, la no-

ción de "hueso" prescinde de la individualidad material de este hueso concreto, pero no de los caracteres materiales propios de todo hueso: color, consistencia, figura, etc);

—en un *segundo* ámbito están los objetos inteligibles que abstraen de la materialidad sensible común, pero no de toda materialidad, que está implicada en ellos porque la suponen necesariamente: son los conceptos *matemáticos* (por ejemplo, la noción de "curvo" prescinde no sólo de la individualidad, sino también de las cualidades sensibles; sin embargo retiene una esencial referencia a lo corpóreo, sin lo cual no podría haber extensión y consiguientemente curvatura);

—en un *tercer* ámbito se inscriben los objetos inteligibles que abstraen de toda materia: pueden concebirse y realizarse tanto en los seres materiales como inmateriales; son los conceptos *metafísicos* (por ejemplo, la noción de "ser", de "unidad", de "acto", no está ligada a lo material y puede concebirse sin referencia a materia alguna).

En síntesis:

—los objetos *físicos* están ligados a la materia en su existir y en su noción;

—los objetos *matemáticos* no están ligados a la materia en su noción, pero sí en su existir;

—los objetos *metafísicos* no dependen de la materia ni en su noción ni en su existir.

De acuerdo con estas tres esferas de objetos "sabibles" (*scibilia*), las ciencias se dividen en:

—*Física,* conocimiento metódico, demostrativo y causal de las realidades que constituyen un mundo físico;

—*Matemática*, conocimiento metódico, demostrativo y causal (aunque en un solo orden de causalidad, la formal) del aspecto cuantitativo de la realidad, pero considerado no en su concreción real (extensión), sino abstractamente, como figuras (Geometría) y números (Aritmética);

—*Metafísica*, conocimiento metódico, demostrativo y causal de la intimidad más profunda de la realidad concreta: sus aspectos esenciales, existenciales, categoriales y etiológicos, dados en todo ser y por ello desligados (*separata*) de toda materialidad limitante.

Estos tres tipos de saber, que son *genéricos* (y por ello implican la posibilidad de subdivisiones internas en especies), constituyen la forma paradigmática de "ciencia", pero no la única. En efecto, junto a ellos hay un nuevo grupo de ciencias, las "prácticas". Mientras en conocimiento "científico" (en el sentido clásico del vocablo) intenta descubrir la *verdad*, organizándola en razonamientos que develen las razones de ser, hay ciencias que tienen por *finalidad* no ya la "especulación" (contemplación) de la inteligibilidad de lo real, sino su ordenación a *dirigir* la acción humana en los diversos ámbitos en que se puede realizar: son las ciencias "prácticas".

Estas ciencias, distintas de las especulativas por su *fin*, por su carácter de "ciencias", son también una forma de conocimiento demostrativo causal, pero no se detienen en él, sino que lo orientan a la dirección de la *acción* por realizar. Para Santo Tomás su objeto, lo "*operable*" (*operabile*), es algo por realizar; si bien de él se da un conocimiento especulativo, no es posible tener de él un conocimiento acabado si no se lo considera como *directivo* (normativo) de la acción que lo produce.

Las ciencias *prácticas* se dividen en:

Filosofía Moral o ("Ética"), si se refiere al *obrar*

(*ágere*) humano voluntario; se subdivide en "individual" o "monástica" (del griego "monas", individuo), "doméstica" o "económica" (del latín "domus" y el griego "oikós", casa, por extensión, familia) y "civil" o "política" (del griego "pólis", ciudad o estado).

Filosofía del Arte, si se refiere al *hacer* (*fácere*) humano, productor de obras útiles o bellas: en tiempos de Santo Tomás no se distinguía entre el arte del artesano y el del artista; en ambos casos se trataba de un *ártifex*, que producía una realidad nueva, quitando a la naturaleza su forma propia para imprimirle otra, concebida en su espíritu (no importaba, por lo tanto, que la "materia" fuese madera, ladrillo, bronce, sonido, palabra o concepto).

Hay, por fin, un saber (que a la vez es un arte) que estudia los procedimientos de la *razón*: la *Lógica*. Como la razón primero actúa, es decir, razona y luego, analizando reflexivamente su propia actividad, descubre sus modos de actuar y las normas que internamente la rigen, esta disciplina es genéticamente posterior a las demás en el orden del descubrimiento (*ordo inventionis*). Sin embargo, como para saber razonar correctamente es preciso saber antes cómo hay que hacerlo, la Lógica debe estudiarse (*ordo disciplinae*) previamente a las demás materias filosóficas.

Esta concepción del saber filosófico ha sido expuesta por Santo Tomás en diversos lugares de sus tratados: en las introducciones a sus comentarios a la *Física*, a la *Metafísica* y a la *Ética* aristotélica; en pasajes de sus obras filosóficas y teológicas y con más detención en sus comentarios al primer libro de Boecio, *Sobre la Trinidad*, y a los Analíticos del Estagirita.

CAPÍTULO VI

LA LÓGICA

a) *Noción*

La Lógica (del griego *logiké episteme*, ciencia racional) es, para Santo Tomás, la ciencia y el arte de razonar; es ciencia porque investiga los principios y las causas de los procesos de la razón, que por estar en la esfera de la especulación, la constituyen, pese a su carácter normativo, en un saber especulativo y no práctico; pero también es un arte porque dirige la actividad de la mente en su búsqueda de la verdad.

El *razonar* es, ante todo, una actividad psíquica: desde este punto de vista su estudio compete a la disciplina que versa sobre el hombre en cuanto a realidad física. Pero la actividad razonante tiene un contenido objetivo: los *objetos que* nuestra mente entiende, relaciona y organiza para llegar a comprender la realidad. Estos objetos son los aspectos inteligibles de lo real, a los que el entendimiento primariamente tiende (*primae intentiones*); pero su organización racional, que es obra de la mente humana, se descubre secundariamente por reflexión analítica sobre los procesos racionales, y de ellos trata la lógica (*secundae intentiones*).

De aquí la necesidad de distinguir dos tipos de seres: los *reales*, que existen actual o potencialmente en el mundo, y los *mentales*, que sólo pueden existir en nuestras mentes y por ello carecen de realidad física, los *seres "de razón"* (*entia rationis*). La Lógica trata de este segundo tipo de ser; pero no todo ser "de razón" (o ideal), es objeto de la Lógica: así las negaciones. Los posibles y los imposibles sólo existen objetivamente en la mente y de ellos no se ocupa la Lógica; sólo le interesa

un determinado tipo de ser "de razón": las *relaciones* de los conceptos en el razonamiento.

El razonamiento es una actividad compleja; conviene, por lo tanto, realizar un *análisis* de sus elementos (de ahí que Aristóteles denominase a su estudio "Analítica"; el término "Lógica" es de origen posterior, creación de la escuela estoica). Como el razonamiento se compone de juicios y a su vez los juicios de conceptos, la Lógica, para ir de lo simple a lo más complejo, se divide en tres partes: la primera estudia el concepto, la segunda el juicio y la tercera el razonamiento, no, como advertimos, en su realidad psíquica, sino en la relación de sus contenidos objetivos.

b) *El concepto*

El *concepto* es el fruto de la *aprehensión*, acto intuitivo por el que el entendimiento capta una estructura esencial (es decir, un aspecto inteligible de lo real) sin afirmar ni negar nada de ella. Se debe, pues, distinguir entre el *acto* mismo de aprehensión (*apprehensio*) de su *expresión* mental, el *concepto* (*conceptio* o *verbum*); y en el concepto mismo, la realidad psíquica de su contenido objetivo (*intentio u obiectum*). Aun cuando estos dos aspectos del concepto se impliquen mutuamente, la Lógica sólo se ocupa del segundo, y aún así no en cuanto conforme con lo real, sino en sus relaciones estructurantes del razonamiento.

El carácter propio del concepto es su *universalidad*: por haber sido abstraído de lo individual posee la capacidad de poder aplicarse no sólo al individuo en el que ha sido hallado, sino en cualquier otro sujeto que posea los mismos rasgos esenciales que él expresa. Los aspectos inteligibles o *esencias* son, en su existencia real, individuales, pero por obra de la abstracción adquieren, en la mente, universalidad. De modo que las esencias, consideradas en sí mismas, no son ni individuales ni universales: si fuesen individuales no podrían ser uni-

versales en la mente; si fuesen universales no podrían ser individuales en la realidad. La universalidad, en consecuencia, es una propiedad lógica, que sólo conviene al contenido *objetivo* del concepto (no a su realidad psíquica, que como toda realidad es singular).

El *fundamento* de la universalidad es la abstracción: sólo una esencia abstracta puede revestir el carácter de expresar un rasgo inteligible común a muchos seres. Y a su vez la universalidad es el fundamento de la *predicabilidad*, capacidad de ser predicado de diversos sujetos. Pero el fundamento último de estas propiedades lógicas es la *abstraibilidad* de lo inteligible, su poder de ser abstraído por la mente de su concreción singular.

En el concepto, así entendido, hay que distinguir dos aspectos: su extensión y su comprehensión. La *extensión* es el conjunto de sujetos posibles a los que puede atribuirse; la *comprehensión* es el conjunto de rasgos inteligibles que lo distinguen de los demás conceptos. Ambos aspectos son inversos: a mayor extensión menor comprehensión, y a menor extensión mayor comprehensión. Así "viviente", por ejemplo, tiene mayor extensión que "vegetal", porque hay otros vivientes que no son vegetales, pero menor comprehensión, porque tiene menos rasgos inteligibles que "animal".

Desde el punto de vista de la extensión, los conceptos pueden ser propiamente *universales*, si convienen a todo individuo de la especie (como "hombre"), *colectivos*, si sólo convienen a un grupo determinado (como "ejército"), *particulares*, si convienen a un individuo indeterminado (como "algún hombre") y *singulares*, si sólo convienen a un sujeto dado (como "Sócrates"). La restricción de la universalidad, característica del concepto, indica que los conceptos singulares son derivados (así, "Sócrates" implica una serie de rasgos en sí universales, pero que unidos sólo se dan en un sujeto dado).

Desde el punto de vista de la comprehensión, los conceptos se dividen en *simples*, si expresan sólo una

esencia (como "hombre") o *complejos*, si expresan una estructura esencial distinguiendo sus rasgos (como "animal racional"); asimismo se distinguen los conceptos *concretos*, si indican una esencia con su sujeto (como "hombre"), y los *abstractos*, si indican la esencia sin su sujeto (como "humanidad"). Aquí el término "abstracto" se toma en sentido estrictamente lógico, ya que gnoseológicamente todo concepto es abstracto.

La expresión externa del concepto es el *término*, oral o escrito: una palabra significativa convencional. No toda palabra es necesariamente significativa, porque se pueden decir o escribir vocablos sin sentido (como "blitiri"); el término debe tener un significado, ya que es expresión de un concepto; además es convencional, no natural, ya que varía según los diversos idiomas. Por lo tanto los términos son *signos*: significan inmediatamente los conceptos, pero primariamente las cosas. También los conceptos son signos, pero naturales.

Los términos se dividen como los conceptos, en cuanto a su extensión y comprehensión;. además, según su significación. se distinguen en *unívocos*, cuyo sentido es siempre el mismo (como "árbol"), *equívocos*, cuyo sentido es distinto (como "cáncer", signo zodiacal y enfermedad), y *análogos*, cuyo sentido es sólo relativamente igual (como "vida", aplicada a la vegetativa o a la racional).

En cuanto parten de la enunciación, los términos se dividen en *categoremáticos*, si indican una realidad en sí (como "perro", "llueve"), y se subdividen en *nombres* (substantivos) y *verbos*, si expresan ya una cosa, ya una acción, y *sincategoremáticos*, si sólo tienen sentido como determinantes de los anteriores: son los *adjetivos*, las *preposiciones* y los adverbios.

Reviste capital importancia la reflexión de Santo Tomás sobre el nombre y el verbo. El *nombre* expresa el aspecto *esencial* de las cosas, haciendo, por lo tanto, abstracción de su existencia temporal; en cambio el *verbo* indica el aspecto *existencial*, el dinamismo pro-

pio de los seres temporales, sometidos a un continuo devenir. Mientras el nombre representa a los seres cambiantes en su estructura estable, el verbo tiene por característica la temporalidad. De ahí que el título de "concepto" le sea aplicado impropiamente. Y todo verbo se reduce, en última instancia, al verbo *ser*, que expresa el fundamento mismo no sólo de la acción, sino de toda realidad: el acto de existir.

c) *El juicio*

El estudio del concepto lleva naturalmente al del juicio. No conocemos esencias, sino *seres;* tanto el nombre como el verbo resultan de un análisis, connatural a nuestra mente, de los dos aspectos que constituyen lo real: el esencial y el existencial. Este análisis debe resolverse en una síntesis, que es el juicio, en el que la mente, refiriendo sus contenidos a la percepción sensorial de donde los ha extraído, llega a la realidad misma, de la que el concepto en sentido estricto sólo nos da aspectos esenciales.

El *juicio* es el acto intelectual que *afirma o niega*, restableciendo la unidad existencial rota por la abstracción conceptualizante. Sólo en el juicio, por lo tanto, la mente capta lo real. Afirmar o negar equivale a llegar a lo que es y descubrir lo que no es.

Un análisis del juicio revela que en él hay un proceso implícito: en primer lugar la aprehensión de los términos; luego la intelección de su relación mutua; después, la aprehensión de la predicabilidad; en seguida, la afirmación o negación, y por último la expresión interior de esta afirmación o negación, la *enunciación.* Si entiendo, por ejemplo, "Sócrates es hombre", he aprehendido, en primer lugar, los términos "Sócrates" y "hombre"; luego los he relacionado entre sí; he comprendido, refiriéndolos a mi percepción, que "hombre" es predicable de "Sócrates"; he afirmado que "Sócrates es hombre" y por fin he expresado interiormente este juicio.

El alma del juicio es el *verbo*: "es" expresa que en la realidad lo que he predicado existe en el sujeto como esencia, propiedad o accidente suyos. Aun cuando el verbo "ser" tiene dos funciones, una *copulativa*, simplemente unitiva de dos términos (como cuando digo "el todo es mayor que la parte"), y otra *existencial*, afirmativa de la existencia real (como cuando digo "el hipopótamo es"), en última instancia se refiere a una existencia real, de la que se puede hacer abstracción, pero a la que siempre se orienta, al menos indirectamente.

La *enunciación* es, como dijimos, la expresión oral del juicio. Se incluye dentro de otro ámbito lógico mayor, la oración. La *oración* (o frase) es un complejo cuyas partes tienen sentido propio como términos. La oración puede ser perfecta o imperfecta. Oración *imperfecta* es la que deja a la mente en suspenso (por ejemplo, "hombre justo"); *perfecta*, la que tiene un sentido acabado (por ejemplo, "Sócrates es un hombre justo").

La oración imperfecta puede ser *ordenativa*, si expresa una intención voluntaria (y puede ser *vocativa*, destinada a llamar la atención; *interrogativa*, si manifiesta una pregunta; *imperativa*, si expresa una orden, *deprecativa*, si se trata de una súplica, y *optativa*, si es una simple manifestación de un deseo); *enunciativa*, si traduce un juicio afirmativo o negativo, y *argumentativa*, si expone un argumento.

La expresión externa, oral o escrita, de la enunciación se denomina *proposición*. Las proposiciones se dividen, desde el punto de vista de su *forma*, en afirmativas o negativas; desde el punto de vista de su *materia*, en necesarias, contingentes e imposibles, según el tipo de relación entre el sujeto y el predicado (así, "el hombre es racional", es necesaria; "este hombre es músico", es contingente; "la piedra entiende", es imposible); por fin, en cuanto al tiempo, se distinguen las proposiciones de pasado, de presente y de futuro.

En cuanto a su función en el *razonamiento*, las combinaciones fundamentales son cuatro: proposiciones universales afirmativas, universales negativas, particulares afirmativas y particulares negativas, de acuerdo con la cantidad (extensión) del sujeto y con la cualidad del verbo, que si es afirmativo se toma particularmente, pues indica una identidad que sólo puede ser parcial entre el sujeto y el predicado (salvo en las tautologías y en las definiciones), y si es negativo se toma universalmente, porque indica oposición entre ambos elementos.

Además deben considerarse las proposiciones *compuestas*, ya explícitamente compuestas, ya sólo implícitamente. Las *explícitamente* compuestas se dividen en copulativas ("el perro es animal y el árbol vegetal"), disyuntivas ("o llueve o no llueve"), y condicionales ("*si* hace buen tiempo saldremos de paseo"). Las *implícitamente* compuestas se dividen en exclusivas ("sólo Dios es eterno"), exceptivas ("todos los soldados, *salvo* uno, perecieron") y reduplicativas ("el hombre, en cuanto hombre, es libre").

Por fin hay proposiciones *modales*, que expresan el modo de realización de lo enunciado: se dividen en necesarias ("es *necesario* que Sócrates sea racional"); imposibles ("es *imposible* que Sócrates sea un árbol"); contingentes ("es *contingente* que Sócrates esté de pie") y posibles ("es posible que Sócrates corra"). Santo Tomás añade que el *sentido* de las modales puede tomarse en forma *compositiva* o *divisiva*: por ejemplo, "todo lo que Dios sabe, necesariamente es", en sentido compositivo es verdadera, pero en sentido divisivo es falsa, ya que si bien todo lo que Dios ve, existe, existió o exisitrá, no por ello acaece necesariamente.

d) *El razonamiento*

El estudio del concepto y del juicio no son sino pasos previos al tratamiento del objeto principal de la

Lógica, el razonamiento. En efecto, explica Santo Tomás, lo propio de la razón es razonar, vale decir, *discurrir* de lo conocido a lo desconocido. La inteligencia humana en cuanto inteligencia, es intuitiva, pero en cuanto humana es discursiva. Un espíritu puro capta inmediatamente lo real; pero la condición corpórea del hombre hace que el objeto propio de su intelección sea el ser de las cosas materiales; es en lo sensible donde halla lo inteligible. Por ello la intuición primera es sensorial y en ella la inteligencia intuye, pero de un modo confuso y oscuro, sus aspectos inteligibles. De ahí la necesidad del proceso discursivo. Una vez en posesión de la verdad, puede seguir, por razonamientos sucesivos, al inmenso campo de verdades que le son desconocidas.

El discurrir supone, por lo tanto, la posesión de una verdad (expresada en un juicio de la que se *infiere* otra aún no conocida). Para que haya inferencia, la verdad *antecedente* no sólo debe proceder a la *consecuente,* sino ser causa de ella. No se trata de una simple sucesión, sino de un proceso causal: lo consecuente se halla, así, contenido en sus antecedentes, como el efecto en sus causas, pero sólo de un modo *virtual,* como el árbol en la semilla. De no mediar la actividad discursiva seguirá siendo desconocida por la mente.

De manera que el hecho mismo de que razonemos implica que todo ser posee una *esencia,* vale decir, una estructura inteligible común a todos los individuos de su especie; las especies, a su vez, tienen rasgos comunes que las unen en géneros. Si una propiedad puede afirmarse con certeza de una esencia, aún cuando haya sido hallada en un solo individuo, puede predicarse también de todos los individuos de la especie y los rasgos genéricos de todas las especies de ese género.

La *especie* es un todo lógico que incluye a todos los individuos posibles que posean una misma estructura esencial; es, pues, un objeto universal que prescinde de las *diferencias individuales.* A su vez las especies

están englobadas en géneros; el *género* es un todo lógico que abarca a especies que poseen un rasgo esencial común; es un objeto universal que prescinde de las *diferencias específicas*. Así, por ejemplo, "hombre" es una especie que abstrae de las diferencias individuales propias de Juan o de Pedro; "animal" es un género que prescinde de las diferencias específicas de racional o irracional.

De manera que los rasgos constitutivos de la *esencia* pueden reducirse a tres: el género, la diferencia específica y la especie, constituida por la determinación del género por la diferencia específica. A su vez la especie se determina por la diferencia individual. Pero cada esencia posee, además, otros rasgos, unos necesariamente ligados con ella, las *propiedades*, y otros simplemente *accidentales*. Por ejemplo, "hombre" es una especie que abstrae de las diferencias individuales, como dijimos, y se incluye en un género, "animal", que abstrae de la racionalidad, diferencia específica; posee propiedades, como la capacidad de asombrarse, de reír, etcétera, y en su realización individual tiene determinaciones accidentales, como el estar de pie o sentado, ser alto o bajo, etcétera.

Es importante destacar que estos elementos lógicos son *universales* (por ello los rasgos individuales no se incluyen en la estructura esencial estrictamente tal), que objetivan en el entendimiento aspectos inteligibles de lo real. La Lógica, para Santo Tomás, aun cuando estudia la actividad propia de la razón, no tiene sentido sino en cuanto esta actividad versa sobre la realidad misma, captada por la inteligencia. Que la mente conozca las cosas es una evidencia: de hecho las conocemos, bien o mal, y sin este presupuesto no existiría ciencia alguna. Lo que interesa a la Lógica es determinar la corrección del razonamiento, no su posibilidad. Teniendo en cuenta estos presupuestos, Santo Tomás distingue dos formas fundamentales de razonamiento, el inductivo y el deductivo.

La *inducción* es el razonamiento por el que, partiendo de datos individuales suficientemente enumerados, se llega a una verdad universal. El conocimiento humano no comienza por lo inteligible, sino por lo sensible: lo real se nos da, ante todo, en la percepción sensorial. En ella el entendimiento encuentra, por abstracción, lo inteligible, que conoce en forma universal y sintetiza en un juicio, refiriendo sus datos a la percepción. De ahí que la inducción sea la condición necesaria para el hallazgo de la verdad.

Santo Tomás no ha desarrollado una teoría de la inducción, como lo hizo su maestro, San Alberto Magno, y más tarde Juan Duns Scot. La Lógica posterior, a partir del Renacimiento, urgida por los avances de las ciencias experimentales, ha dedicado una atención preferente a la inducción, pero insistiendo más en los métodos (recordemos las "tablas" de Bacon y los "cánones" de Stuart Mill) que en su fundamentación. En cambio, Santo Tomás ha asentado los principios que la *fundamentan*.

Lo que conocemos es, ante todo, lo concreto e individual que captamos por nuestros sentidos. En la percepción sensorial la mente descubre estructuras esenciales, por obra de la abstracción. Los caracteres esenciales y las propiedades que de ellos derivan deben darse necesariamente en todos los sujetos que pertenezcan a la especie. La función de la inducción será, por lo tanto, establecer si los caracteres son esenciales o no, y si las propiedades son en realidad tales y no simplemente accidentes variables. Para ello es preciso experimentar hasta lograr descubrir si realmente es así. Cuando se llega a ello, se puede afirmar universalmente tal rasgo esencial o tal propiedad de todos los individuos de esa especie, aun cuando los casos experimentados sean pocos.

La deducción es el razonamiento por el que, de un antecedente en el cual dos términos se comparan con

un tercero, se infiere un consecuente que enuncia la conveniencia o no de los dos primeros.

El prototipo de la deducción es el *silogismo*. Consta de dos *premisas*, en las que se comparan (afirma o niega) dos términos, uno de mayor extensión y otro de menor, con un término medio. El ejemplo clásico es: "Todo hombre es mortal; Sócrates es hombre; luego, Sócrates es mortal". La *conclusión* "Sócrates es mortal", resulta de la comparación del término mayor "mortal" y del término menor "Sócrates", con el término medio "hombre". Como los dos primeros convienen con el tercero, surge necesariamente que convienen entre sí.

El término medio es la clave del silogismo, lo que hace pasar a la mente de lo conocido a lo desconocido, descendiendo de lo más universal a lo menos universal o a lo individual. Como se ve, la deducción sigue un camino inverso al de la inducción y se mantiene en el plano de lo inteligible (aun cuando se aplique a lo sensible); en cambio la inducción parte necesariamente de lo sensible para inferir lo inteligible (aun cuando halle en lo sensible y lo inteligible). Pero lo fundamental, desde el punto de vista lógico, en la diferencia entre deducción e inducción no es tanto esta diferencia de dirección en el proceso inferencial, sino la carencia, en la inducción, de término medio.

El *término medio* es el factor dinámico del silogismo. No se trata de una simple colección de individuos, sino de un universal, objetivación de una esencia real. Si sus rasgos esenciales convienen con los enunciados por los términos mayor y menor, éstos deben necesariamente convenir entre sí. Faltando la comparación entre estos términos con el medio, la mente no puede aventurarse a afirmar o negar: queda en la ignorancia. De ahí que el silogismo sea un instrumento válido para llegar a lo desconocido, en muchísimos casos el único con que cuenta el hombre.

En la inducción, en cambio, no hay término medio. Se trata de un paso de lo sensible a lo inteligible, de

lo individual a lo universal: y entre estos dos planos no hay término medio. De ahí que sea errónea la teoría de algunos tomistas poco advertidos, que fundamentan la validez de la inducción en la presencia implícita de un silogismo, cayendo en un círculo vicioso. En efecto, la inducción precede a la deducción: para llegar a una verdad universal debe partirse de lo individual; el silogismo supone una inducción. Si, como se afirma, la inducción se basa en un silogismo, se establece un círculo vicioso.

El *principio* propio del silogismo se denomina "dici de omni et de nullo": "todo lo que se dice universalmente de algún sujeto se dice de todo lo que bajo tal sujeto se contiene y todo lo que universalmente se niega de algún sujeto, no se dice de ninguno de lo que bajo tal sujeto se contiene". En esta fórmula el vocablo "sujeto" ha de entenderse en el sentido tomista al que aludíamos al hablar de la abstracción: la objetivación de una estructura esencial, específica o genérica.

El silogismo puede construirse de diversas maneras; según la ubicación del término medio en las premisas, posee tres *figuras*: en la primera, el término medio hace de sujeto en la premisa que contiene el término mayor y de predicado en la que contiene al menor; en la segunda, es en ambos casos predicado; en la tercera, es sujeto; según la cantidad y calidad de las proposiciones que constituyen las premisas, hay cuarenta y ocho *modos* posibles de combinación, ya que cada premisa puede ser universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa o particular negativa, vale decir, dieciséis combinaciones en cada una de las tres figuras, lo que equivale a cuarenta y ocho modos. Pero sólo dieciséis son válidos, ya que en las demás o bien el término medio no es universal en ambas premisas, o bien ambas son negativas o ambas particulares y en este caso no hay conclusión. Los lógicos posteriores hablan de cuatro figuras (la cuarta es inversión de la primera) y consiguientemente

de sesenta y cuatro modos: pero Santo Tomás sólo reconoce las tres figuras clásicas.

Hay otras formas de silogismo, además del estudiado por Santo Tomás, que es el *categórico*: así el *hipotético*, en el que la premisa mayor es una premisa hipotética (condicional, conjuntiva o disyuntiva), el *incompleto* (entimema), el *compuesto* (epiquerema, polisilogismo, sorites, y dilema) y el *modal*, en el que una o dos premisas son modales. Pero como Santo Tomás no ha tratado sino incidentalmente de ellos, omitimos su exposición.

La cima del estudio de la Lógica es la demostración. La *demostración* es el silogismo que engendra el saber, es decir, el conocimiento de las causas de las cosas. Debe constar de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, anteriores, más claras y causantes de la conclusión. Las tres primeras condiciones se refieren a las premisas en sí mismas e indican que la demostración debe apoyarse en principios evidentes; las tres segundas dicen la relación de anterioridad causal respecto a la conclusión.

La demostración misma implica el preconocimiento de sus *elementos*, que son el sujeto, la propiedad y los principios. Como la demostración tiene por finalidad evidenciar la necesaria pertenencia de una propiedad a un sujeto, será preciso conocer previamente el *sujeto*, o sea, qué es el sujeto y que existe. La *propiedad* cuya atribución al sujeto se debe demostrar sólo exige que previamente se conozca qué es; si existe o no en el sujeto es precisamente lo que se investiga. Los *principios* que fundamentan la demostración deben ser evidentes (*per se notis*): proposiciones cuyo predicado necesaria e inmediatamente pertenezca al sujeto y por lo tanto sean indemostrables, ya que su misma evidencia excluye toda demostración.

Santo Tomás distingue dos *tipos* de demostración: la del *por qué* es (*propter quid*), que evidencia la per-

tenencia a un sujeto de una propiedad dada, descubriéndonos su causa propia, y la del *que* es (*quia*), que sin descubrirnos la razón de ser nos asegura la existencia de la propiedad en el sujeto. Este segundo tipo de demostración puede. a su vez, ser a priori, si demuestra el efecto partiendo de la causa, o a posteriori, si demuestra la causa a partir del efecto.

Una demostración del *por qué* será, por ejemplo, la que evidencia que el alma es inmortal porque es incorruptible y que es incorruptible porque es simple; una demostración del "que" a priori, la que muestra que un mineral no respira porque no es animal; ésta no es sino una causa remota, ya que hay seres que respiran y no son animales; por fin una demostración del "que" a posteriori es la que muestra que alguien ha pasado porque ha dejado huellas. Observemos que la demostración del " porqué" siempre es a priori.

Para concluir, hagamos mención de dos tipos de argumentación sobre los que Santo Tomás no se ha extendido, aunque haya dado indicaciones valiosas: la *dialéctica,* que parte de premisas probables, pero constituye un instrumento de búsqueda de la verdad (y no sólo un método de discusión), y la *sofística,* que descubre la falsedad de razonamientos sólo aparentemente verdaderos.

La Lógica de Santo Tomás, expuesta en sus comentarios a los *Primeros y Segundos Analíticos* y al *Perihermeneias* de Aristóteles e incidentalmente en otras obras filosóficas o teológicas (ya notamos que los estudios sobre *La demostración, Las proposiciones modales* y *Los sofismas* son de autenticidad discutible), constituye una profundización de la Lógica aristotélica, más que en su aspecto formal en su fundamentación gnoseológica y metafísica.

CAPITULO VII

EL MUNDO

a) *Antecedentes*

Lo primero que enfrenta a nuestro conocimiento es el conjunto de seres corpóreos que forman el *mundo físico*. Nada más lógico que la atención de los hombres se volcara a él. Ese mundo que nos circunda y en que estamos incluidos exige una explicación. Ya los antiguos mitos habían esbozado explicaciones fabulosas; los poetas las asumieron "teologizando" la naturaleza, es decir, explicándola por la acción de dioses. De entre los célebres "siete sabios" de la antigüedad, sólo *Tales de Mileto* investigó racionalmente las causas de las cosas. Vio que el universo debía tener un *principio* unificador de la multiplicidad y afirmó que el *agua* era la raíz de todas las cosas, pues de ella surge la vida. Sin duda hay en esto una reminiscencia mitológica: los dioses Océano y Thetis eran los "padres de la generación"; sin embargo, hay ya en Tales una reflexión propiamente filosófica, y merece, por ello, ser el príncipe de la filosofía especulativa.

Más tarde, prosigue Santo Tomás, *Anaximandro* consideró que las distintas naturalezas sólo pueden explicarse por un principio *indeterminado*; *Anaxímenes* consideró al *aire* como el principio buscado, pues sin respiración no hay vida; su discípulo *Diógenes* consideró al aire divino. Todos estos filósofos reducían el ámbito de la realidad a lo corpóreo, que consideraban viviente: de ahí que se limitaran a la búsqueda de un principio de orden *material*. En la misma línea se ubican otros pensadores posteriores: *Empédocles*, que propuso cuatro principios, el *agua*, el *aire*, el *fuego* y la

tierra, cuya combinación constituye los cuerpos, y *Anaxágoras*, que pensó que los principios eran partículas ínfimas de todas las substancias. Por fin *Leucipo* y *Demócrito* afirmaron que los cuerpos están compuestos por corpúsculos *indivisibles* (átomos), que se combinan en el espacio vacío, originando las cosas.

Fuera de esta línea hay que ubicar a los *pitagóricos*, matemáticos que afirmaron que el principio de las cosas es el *número*, par e impar, que ordena y armoniza los elementos materiales, apuntando así hacia la causa *formal*; a *Heráclito*, que si bien consideró al fuego el elemento primordial, sostuvo que la realidad es un continuo *cambio*,[2] y a *Parménides*, que, por el contrario, vio en el *ser* único e inmutable, la verdadera realidad. *Platón*, por su parte, consideró que el mundo físico, cambiante y múltiple, carecía de realidad propia, ya que lo cambiante sólo tiene sentido por lo permanente y lo múltiple por lo uno: de ahí que la razón de las cosas sólo podía hallarse en un invisible mundo de *Ideas* subsistentes, cuyo reflejo constituía lo sensible.

Por fin *Aristóteles* logrará la explicación definitiva de las causas del mundo físico. Tras rechazar el mundo ideal de su maestro Platón, que no comprendió que la unidad genérica y específica de las esencias se explica por la abstracción intelectual y que en el seno de lo cambiante hay siempre algo permanente, afirmó que lo real son las *cosas* mismas, múltiples y mutables, y dio de ellas una explicación acabada por sus *causas*, eficiente, final, material y formal.

b) Objeto

El estudio filosófico del mundo físico tiene, para Santo Tomás, por *sujeto* propio al *ser movible*, ya que la movilidad es el rasgo más típico de lo físico. Sin duda posee otros caracteres, como el ser sensible o el ser corpóreo; pero el ser sensible, por una parte, no

caracteriza al ser físico en sí mismo, sino en relación a nuestra captación sensorial y por otra en lo sensible se buscan razones de ser, que son de orden inteligible; además, el ser corpóreo tampoco lo caracteriza, ya que además de los cuerpos físicos hay cuerpos matemáticos, que son inmóviles.

El *objeto* de este estudio es descubrir las causas explicativas del ser movible. Para ubicar este objeto hay que tener en cuenta que nuestras nociones científicas (en el sentido clásico de este vocablo) se distinguen en tres géneros, según su modo de abstracción de la materia. En el primer ámbito se hallan los objetos que abstraen de la materia individual, pero no de la materia sensible común, es decir, de las cualidades sensibles. Estos objetos, por lo tanto, dependen de la materia en su noción y en su existir. Por ejemplo, "hueso", abstrae de este hueso individual, pero no puede prescindir de las cualidades sensibles propias de todo hueso: consistencia, color, configuración, etcétera. Y, por supuesto, el hueso no puede existir sino materialmente.

De modo que el estudio del mundo físico se ubica en la primera esfera de objetos de ciencia, ya que aunque prescinde de lo individual como tal, no puede abstraer de las cualidades sensibles, sin las cuales dejaría de caracterizarse en su dimensión propiamente física. Las otras dos esferas, matemática y metafísica, encaran otros aspectos inteligibles que por el momento no nos incumben.

Santo Tomás denomina a este estudio, siguiendo la terminología aristotélica, *Física* (*Physica*) y también *Filosofía de la Naturaleza* (*Philosophia Naturalis*), de acuerdo con la versión latinizada del término, debida a Séneca. El primer vocablo se presta a confusiones: hoy designa una disciplina científica (en el sentido actual del término); el segundo indica con claridad el objeto de esta rama de la Filosofía. No pocas exposiciones del pensamiento tomista adoptan el título de *Cosmología Filosófica*, inspirándose en la denominación del filósofo

racionalista *Christian Wolff*, que aplicaba a una de las ramas de su "Metafísica Especial". No hay inconvenientes en hacerlo, con tal que se mantenga en claro que no se trata de una disciplina metafísica, sino de una reflexión de orden "físico".

El desarrollo de las *ciencias experimentales*, iniciado a fines de la Edad Media por los filósofos nominalistas y por la aplicación de las matemáticas al estudio del dato sensible, obra de *Leonardo da Vinci, Galileo Galilei* y *René Descartes* (pero con antecedentes medioevales, como *Roberto de Grosseteste, Juan Buridán, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme* y *Nicolás de Cusa*), hizo que estas disciplinas fueran lentamente adquiriendo conciencia de su especificidad. Sin embargo, fue preciso el embate positivista contra la Filosofía y la posterior crisis del positivismo para llegar a distinguir, como modos específicos del saber, las Ciencias de la Naturaleza y la Filosofía de la Naturaleza.

Quedaba por establecer el *criterio* divisivo. Una solución muy difundida desde fines del siglo pasado asignó, como objeto de estudio de las Ciencias de la Naturaleza, las *causas próximas* del ser físico y el de las *causas últimas* a la Filosofía de la Naturaleza. Esta salida tenía varios inconvenientes, que fueron apareciendo con el correr de los años: ante todo, los límites se desdibujaban hasta hacerse indeterminables; ¿cuándo una causa dejaba de ser "próxima" para hacerse "última"? ¿Profundizando lo científico se llegaba a lo filosófico? ¿Había, pues, solo diferencia de grado entre ambas formas del saber? Por otra parte, la noción de "causa" resultaba equívoca: mientras que para los científicos significa el fenómeno antecedente determinante de un fenómeno consecuente, para los filósofos expresa el principio que influye existencialmente en un ser.

Tampoco pareció válida otra solución, propuesta más tarde: el criterio divisivo serían los *métodos* empleados, experimental para las Ciencias y racional para la Filosofía, ya que las Ciencias usan del razonamiento, tanto

inductivo como deductivo, y la Filosofía se basa en la experiencia (aun cuando no sea de laboratorio); además los métodos dependen del objeto de una investigación y por ello no pueden constituir un criterio divisivo: son una consecuencia del mismo.

Actualmente se ha impuesto la solución propuesta por *Jacques Maritain*: esencialmente se basa en el reconocimiento de que el objeto de las Ciencias es la búsqueda de las leyes de los fenómenos, sin preocuparse por el ser ni por las causas; el objteo de la Filosofía es precisamente la búsqueda del ser y de las causas. De ahí que la distinción entre Filosofía y Ciencias tenga su criterio objetivo en el aspecto del ser movible que interesa a cada una: la Filosofía investiga el aspecto *ontológico* (el ser) y *etiológico* (las causas); las Ciencias, el aspecto *fenoménico* (los fenómenos, los datos que detecta nuestra percepción) y *empiriológico* (lo descubierto en la experiencia sistematizada).

c) *Estructura del ser físico*

La Filosofía de la Naturaleza busca determinar los principios constitutivos, las causas y las propiedades del ser movible. Santo Tomás, tras reseñar los esfuerzos de los filósofos griegos, asume, profundizándola, la reflexión aristotélica. El primer problema a resolver es el establecer la *estructura* ontológica del ser físico.

Hay, ante todo, un hecho evidente, el del *cambio*; los seres mundanos están sometidos a un continuo devenir. Cambiar significa, como habían advertido los presocráticos, dejar de ser lo que se es para devenir lo que no se es. Pero, como intuyó el platonismo y explicó el aristotelismo, todo cambio implica una permanencia: debe ser un cambio *de algo*, ya que un cambio de nada es la negación misma del cambio; si nada cambia no hay cambio. Por consiguiente, debemos admitir necesariamente un *sustrato* permanente, que adquiere una determinación

nueva, vale decir, una nueva *forma* de ser, de la que antes estaba *privado*.

Tres son, pues, los principios exigidos por el cambio:

—un *sustrato* permanente,

—una nueva *forma* que lo determina,

—la previa *privación* de esa forma.

Hay cambios que *no afectan* la identidad del sujeto, que permanece el mismo pese al cambio sufrido: así un cuerpo puede, por ejemplo, cambiar de posición, de color de temperatura, de volumen, sin que por ello sea *otro* cuerpo. Pero también hay cambios que *afectan* al ser mismo del sujeto, que se convierte en *otro*, distinto del anterior. Así un papel que se quema deja de ser papel para convertirse en cenizas; un ser viviente al morir deja de ser viviente para transformarse en un cuerpo inerte. Estos dos tipos fundamentales de cambio nos revelan, en el ser corpóreo, una estructura básica: la de *substancia* ("substantia") idéntica pese a los cambios que padece y de *accidentes* ("accidentia") que son precisamente las determinaciones que cambien; a la vez nos indican que la substancia misma, al poder ser afectada por el cambio, posee una estructura fundamental, constituida por un *sustrato* permanente en el cambio substancial y una *determinación* específica que es desplazada para ser reemplazada por una nueva.

En el cambio *accidental* el sustrato es la substancia; un niño que crece hasta convertirse en adulto cambiará continuamente de peso, estatura, volumen, aspecto, actitudes, conocimientos, sentimientos, actividades, etcétera, pero sin que estos cambios hagan variar su identidad substancial: será siempre la misma persona. En el cambio *substancial* no sucede lo mismo; ya no hay identidad, sino oposición: el paso del viviente al no-viviente, al morir, o del no-viviente al viviente, en la nutrición, cambian esencialmente al sujeto; ya no es el mismo. Pero

como en todo cambio, también aquí debe haber un sustrato y un determinante, esta vez de orden substancial; si no, no habría cambio.

De manera que el cambio substancial revela la estructura ontológica de los seres corpóreos: hay un sustrato indeterminado, la *materia prima*, y un determinante específico, la *forma substancial*. Se trata de dos principios constitutivos, o más exactamente de dos co-principios estructurantes de la substancia corpórea; no son dos "realidades" distintas, porque lo real es el ser corpóreo, compuesto esencialmente de materia prima y forma substancial. Cabría, sin embargo, preguntar si en *todo* ser corpóreo se da esta estructura fundamental. La respuesta no puede ser sino afirmativa: el paso de viviente a no-viviente y de no-viviente a viviente manifiesta que la propiedad de cambiar substancialmente radica en algo común a lo viviente y a lo no-viviente; ahora bien, ambos sólo tienen en común el ser substancias *corpóreas;* toda substancia corpórea es o bien viviente o bien no-viviente, de modo que la estructura materia prima-forma substancial es propia de *todo* ser corpóreo.

Las denominaciones medioevales "materia prima" y "forma substancial" pueden prestarse, en el lenguaje contemporáneo, a equívocos; pero lo importante en la reflexión de Santo Tomás no son, en este caso, los términos que emplea, sino el establecer que, en el plano *ontológico*, todo ser corpóreo está esencialmente constituido por dos co-principios substanciales, uno *determinable*, sustrato potencial permanente bajo todo cambio que afecte a la identidad del ser, y otro *determinante*, raíz de la diversidad específica. Ninguno de estos dos principios estructurantes existe separadamente: lo que existe es el *compuesto* de ambos, es decir, la substancia corpórea.

El agustinismo de la época de Santo Tomás había no sólo admitido la estructura *hilemórfica* (materia-forma), sino que por influjo de *Avicebrón* (Ibn Gebirol), filósofo judío del siglo XI, de tendencia platonizante, la había extendido a *todo* ser creado, viendo en ella la dis-

tinción última entre el Creador, absolutamente simple, y la creatura, compuesta de principios. Así los ángeles estarían compuestos de "materia espiritual", y "forma específica" y lo mismo el alma humana. Más aún, se llegaba a admitir que en cada ser había tantas formas substanciales como determinaciones esenciales; por ejemplo un hombre, como substancia corpórea viviente animal racional, tendría una forma de corporeidad y tres formas vitales, vegetativa, sensitiva y racional.

Santo Tomás ya en sus primeros escritos denunció esta confusión, de marcado sabor platónico, del orden *lógico* con el *real*. Si por analogía podemos denominar "forma" a lo *determinante* y "materia" a lo *determinable*, no por ello hay que suponer que se trate siempre de principios reales. En el plano conceptual el género es lo determinable y la diferencia específica lo determinante, pero ello indica sólo que la esencia tiene un rasgo *común* a un tipo de seres y otro *propio* de su especie; la relación entre ambos, más que entre materia y forma, es entre potencia y acto. Pero nada autoriza a trasladar esta composición lógica al orden real, en el que ciertamente se basa, pero sin que haya correlación estricta. No hay razón para admitir una forma substancial por cada grado de composición lógica de un concepto.

La *forma substancial*, determinante específico real del ser corpóreo, es el constitutivo de su *esencia* típica; si un ser tuviese varias formas substanciales tendría varias esencias y ya no sería un ser, sino un conjunto de seres. La pluralidad de formas rompe la *unidad* del sujeto. Por otra parte, una vez que la materia prima está determinada por la forma substancial, ya no puede recibir sino formas *accidentales*, porque materia y forma constituyen la *substancia* corpórea. Pero hay otra razón metafísica: la forma substancial, al constituir la esencia, confiere al sujeto un acto de *existir*, pues en el orden del ser la esencia es potencia al existir (*esse*), que es único en cada sujeto.

En el caso de las substancias *simples*, como los es-

píritus, sin duda hay en ellos *composición* entre un principio determinable (potencial) y otro determinante (actual), pero no en el seno de la esencia, sino en el orden del ser. Por ello no se trata de una composición entre materia y forma, sino entre *esencia* y *existir*. Aparte de esto, la noción misma de "materia espiritual" resulta no sólo extraña sino contradictoria: "espiritual" equivale a totalmente "inmaterial"; sería una "materia inmaterial", evidentemente absurda.

Otro problema conexo plantea la *combinación* (*mixtio*) de substancias. Es un hecho que dos substancias pueden combinarse, formando una nueva substancia, distinta de las anteriores; pero también es un hecho que al descomponerse la combinación surgen nuevamente los elementos del compuesto. Estos datos, claros en la química moderna, ya habían sido observados por la alquimia medioeval. La cuestión estriba en saber *cómo* permanecen las formas substanciales en la substancia originada por la combinación: de hecho permanecen de algún modo, porque si no sucediese esto no volverían a aparecer al descomponerse; pero, por otra parte, no puede haber en un cuerpo sino una única forma substancial.

Los árabes, que fueron los primeros en estudiar detenidamente el problema, le habían dado soluciones satisfactorias. Para *Avicena* (Ibn Sina), en la combinación permanecen las formas substanciales de los elementos, pero sólo en cuanto a su esencia; sus propiedades se atemperaban mutuamente en el nuevo compuesto. En cambio para *Averroes* también permanecen las formas, pero son ellas mismas las que se atemperan originando así la nueva entidad substancial. El maestro de Santo Tomás, *Alberto Magno*, mantenía, por su parte, la realidad de las formas de los elementos en cuanto a su existencia, pero no en cuanto a su función específicamente; *San Buenaventura* también sostenía la permanencia de las formas en su esencia, pero no en cuanto a su actividad.

Santo Tomás, coherente con su tesis de la *unidad* de la forma substancial en cada ser corpóreo, no podía,

sin embargo, soslayar el problema del *modo* de permanencia de los elementos en la combinación. De algún modo permanecen; si no, en la descomposición (*resolutio*) no volverían a aparecr, si las formas de los elementos intervinientes desaparecen totalmente, como lo exige la realidad *nueva* del compuesto (*mixtum*), para dar lugar a una *nueva* forma substancial, debe haber, sin embargo, una manera de existir que ni es potencial, porque en este caso sería indeterminada y no surgirían en la descomposición los mismos elementos que originaron el compuesto, ni actual, porque así no habría una forma nueva ni, por consiguiente, una nueva substancia. Este modo de ser, para Santo Tomás, es *virtual*, intermedio entre lo potencial y lo actual.

El análisis del cambio substancial había revelado la estructura esencial del ser corpóreo, compuesto de materia prima y forma substancial. La *materia prima* es el sustrato permanente bajo este tipo de cambio; por lo tanto es el principio determinable, *potencial*. La *forma substancial* es el determinante específico, que confiere a la esencia su tipo de ser; por lo tanto es su acabamiento, su principio *actual*. La potencia es la capacidad real de ser; el *acto* (del latín *actum*, hecho), su realización. En consecuencia la potencia, considerada en sí misma, es *indeterminada*; de ahí que no pueda existir, ya que sólo existe lo determinado. El acto, en cambio, es la *determinación* real de la potencia. La materia prima es pura *potencia*; la forma substancial, su *acto* esencial.

Aplicando estas nociones al problema de la substancia originada por combinación, hay que admitir, ante todo, que las formas substanciales de los elementos no permanecen *en acto*, porque ya no habría combinación ni nueva substancia, sino sólo una mezcla de dos substancias. Tampoco pueden permanecer *en potencia*, porque estarían en un estado de indeterminación total y no se explicaría por qué en la descomposición vuelven a surgir los elementos originales y no otros. Luego sólo

pueden estar en estado *virtual*, intermedio entre la potencia y el acto. La unión de la materia con la forma constituye una *estructura* determinada: al desaparecer el determinante específico (forma substancial) del compuesto, en virtud de esta estructura sólo puede surgir de la potencialidad de la materia aquella forma substancial más apta para dar acabamiento a la nueva realidad; en esto consiste la presencia *virtual* (así, el árbol está virtualmente en la semilla).

d) *La cantidad*

La substancia corpórea se manifiesta por una serie de determinaciones accidentales, ya de orden *cuantitativo* (extensión, volumen, ubicación, posición, etcétera), ya de orden *cualitativo* (color, olor, sabor, figura, temperatura, etcétera), ya de orden *dinámico* (acción, pasión, movimientos, edad, etcétera).

Una primera reflexión sobre las propiedades corpóreas nos revela que todas ellas de algún modo se fundamentan en la *cantidad*: por ejemplo, carece de sentido un color que no sea extenso o una figura que no sea término de una extensión. Santo Tomás considera a la cantidad como la propiedad fundamental de la substancia corpórea.

La *cantidad* es una multiplicidad unificada. Cantidad equivale a pluralidad, pero pluralidad indica un conjunto de elementos que forman un *todo*, vale decir, *una* unidad compleja. Un todo está compuesto de *partes*, que por estar de alguna manera unificadas, tienen entre sí un *orden*: al menos una parte será anterior y otra posterior. Estas observaciones permiten definir a la cantidad como "el orden fundamental de las partes en un todo".

Esta noción expresa en términos generales en qué consiste esencialmente la cantidad, pero sin precisar aún sus tipos. En efecto, la cantidad puede ser:

- *continua*, si el término de una parte es el comienzo de otra;
- *contigua*, si el término de una parte está en contacto con el comienzo de otra;
- *discontinua* (o "discreta") si el término de una parte está separado del comienzo de otra.

Estos tres tipos de cantidad pertenecen al orden de lo concreto, pero a su vez pueden elevarse al de lo abstracto, originando la cantidad *matemática;* la Filosofía de la Naturaleza estudia, no la cantidad matemática, sino la cantidad concreta, *física*. En primer lugar debe investigar la cantidad *continua*, ya que cada subtancia corpórea es una unidad extensa, cuyas partes cuantitativas están en continuidad. Una ruptura de la continuidad equivaldría a la anulación de la unidad y no estaríamos ya ante un cuerpo, sino ante dos. Ésta indica que cada substancia corpórea posee una cantidad *propia*, tan propia que algunos filósofos (por ejemplo *Ockam*, en el siglo XIV, y *Descartes*, en el XVII) han llegado a identificarla con la misma substancia.

Para Santo Tomás la *substancia* corpórea, esencialmente compuesta de dos coprincipios, la materia prima y la forma substancial, se *distingue* realmente de su *cantidad* concreta (llamada "dimensiva" o "extensiva"); es su propiedad típica, y las propiedades son distintas de la esencia, aunque estén necesariamente ligadas a ella. Baste observar que un cuerpo puede aumentar o disminuir de volumen (por ejemplo, un cuerpo viviente que crece, engorda o enflaquece) sin que cambie por ello su identidad substancial, para concluir en la realidad de esta distinción.

La cantidad extensiva de cada cuerpo termina en una *superficie*, en contacto inmediato con la superficie del medio ambiente: así la superficie terminal de un cuerpo sumergido en el agua está en contacto con la superficie acuosa o la de un cuerpo en la atmósfera con

la superficie del aire que lo rodea. Esta superficie que circunscribe a cada cuerpo es su lugar (*locum*). Debemos distinguir este lugar, *propio*, del lugar *común* a varios cuerpos, por ejemplo, una habitación. El estar en un lugar determina la *ubicación* (*ubi*) del cuerpo, primera consecuencia de la cantidad extensiva.

La ubicación no especifica cómo se halle ubicado el cuerpo: esta nueva determinación es la *posición* (*situs*), segunda consecuencia de la cantidad corpórea. Lo posición es el orden de las partes en el lugar: supone, por lo tanto, la ubicación. Ambas propiedades son consecuencias directas de la cantidad extensiva: una substancia incorpórea, por carecer de extensión, carece de ubicación y de posición. Pero esto no sucede sólo con lo incorpóreo: si consideramos que el *universo* es la totalidad de los seres corpóreos, debemos concluir que, por no existir fuera de él algo extenso (todo lo extenso es cuerpo y está incluido en él), no está circunscripto por nada: no está en ningún lugar ni tiene ubicación ni posición.

Cabe aquí preguntar por el *espacio*. Para Santo Tomás los cuerpos o bien están en contacto o bien distan entre sí. La *distancia* que los separa constituye el espacio intersticial que implica que entre los cuerpos distantes hay expansión y por ello alguna substancia corpórea, ya que aquélla es propiedad de ésta. Por ello considera que el *vacío* (*vacuum*), entendido como la ausencia total de cuerpos, es imposible dentro del universo, pues significaría la falta de extensión y por ello de distancia. No se trata, por supuesto, del "vacío" relativo obtenido en laboratorio por los físicos desde la época de *Torricelli*, sino de la negación de extensión y por ello de corporeidad.

Desde el Renacimiento y sobre todo a partir de la física científica de *Newton*, el pensamiento moderno habla de un "espacio absoluto", postulado como referencia para los movimientos cósmicos. Todo movimiento es relativo a un término de partida y a un término

de llegada; de ahí que el movimiento de los cuerpos celestes exige esa referencia absoluta. Según los principios asentados por Santo Tomás, este espacio *no es real*, ya que fuera del universo no hay seres corpóreos (todos están englobados en él) y por consiguiente no hay extensión: se trata de una entidad ideal fundamentada en el conjunto de distancias reales existentes dentro del universo.

La cantidad corpórea plantea otras cuestiones, largamente debatidas por los filósofos modernos, que Santo Tomás ha tratado brevemente, a propósito de otros problemas:

—la realidad de las partes de la extensión continua;

—la divisibilidad de esta extensión, y

—la realidad de sus términos propios.

Las *partes* extensivas, ¿existen realmente? Parecería que sí, porque si las partes constituyen el todo, si no existen realmente, ya no existiría el todo, pero si tiene existencia propia ya no formarían un todo continuo, sino varios todos contiguos. Para Santo Tomás están *en potencia*, pero no significa esto que posean una existencia potencial, sino que son "todos" en potencia y lo serán en acto al dividirse la extensión; la extensión continua existe en acto y por lo tanto sus partes también, con el único acto de existir del todo.

La *divisibilidad* de la cantidad extensiva, considerada abstractamente (y estamos aquí en un plano matemático), puede proseguirse indefinidamente: las partes extensas son esencialmente divisibles, precisamente por estar compuestas de partes, y en el orden de lo abstracto no hay dificultad en admitir una cantidad infinita (que en realidad sería indefinida). Pero en el plano de lo concreto no sucede lo mismo, ya que todo lo que existe es determinado; la divisibilidad teórica no puede proseguirse indefinidamente, en razón de que ca-

da sujeto posee una naturaleza que exige un *mínimo* (*minimun naturale*) de extensión para poder existir.

Los *términos* de la extensión (las superficies, líneas y puntos) son reales, ya que realmente limitan y determinan a la cantidad misma del cuerpo, pero, aunque distintas de la realidad que terminan, son del todo inseparables de ellas: la superficie es término del cuerpo, las líneas de la superficie, el punto de la línea.

En sus obras teológicas, Santo Tomás hace referencia a dos problemas ligados a la problemática de la extensión: el de la compenetración y el de la multilocación. La *compenetración* es la ocupación simultánea de un mismo lugar por dos cuerpos distintos; la *multiplicación,* la ocupación simultánea de dos lugares por un mismo cuerpo. Como en el mundo físico *no se da* ni lo uno ni lo otro, ni podrían naturalmente darse, de acuerdo a los principios antes establecidos, estas cuestiones sólo se plantean a propósito de temas teológicos. Pero filosóficamente tiene su importancia, ya que para un pensador cristiano lo *contradictorio* no puede realizarse ni por milagro. Cabe, pues, preguntar si tales nociones son contradictorias o no.

Para el problema de la *compenetración,* la solución de Santo Tomás, consecuente con sus principios, es *positiva,* por no entrañar contradicción el que un cuerpo deje de tener relación con la superficie del medio ambiente, pues no es contradictorio que una relación deje de existir: esto efectivamente sucede al desaparecer el término de la relación o al no existir éste (como sucede en el caso del universo, que carece de lugar). Por lo tanto, aun cuando naturalmente sea imposible, no es contradictorio que un cuerpo, por milagro, sea privado de su relación al ambiente y así pueda ocupar el lugar de otro.

Para el problema de la *multilocación,* la respuesta de Santo Tomás es *negativa.* La cantidad extensiva de un cuerpo es propia de él y es la que lo pone en contacto con el medio circunscribiente: el ocupar a la

vez dos lugares exigiría que un mismo cuerpo tuviese a la vez dos extensiones, lo que resulta contradictorio; dos cantidades extensivas suponen dos cuerpos, no uno. Por ello la multilocación es imposible, aun por milagro.

e) *Cualidades corpóreas*

Los cuerpos físicos, cuya propiedad fundamental es la cantidad extensiva, se nos manifiestan por sus cualidades sensibles: color, figura, sonido, olor, sabor, calor, dureza, configuración. Para Santo Tomás la *cualidad*, en sentido amplio, es "el modo de ser de la substancia" no cuantitativo ni relativo. Así entendida, se trata de un género de determinación accidental que no se restringe a lo corpóreo. Las cualidades corpóreas tienen por característica propia el ser *sensibles*, captables directa o indirectamente por percepción sensorial.

Entre las cualidades sensibles algunas son perceptibles sólo por sus efectos, como muchas de tipo químico o físico (en el sentido actual de este término); otras son inmediatamente sensibles. Santo Tomás enumera, entre estas últimas, la *figura*, resultante de la terminación de las partes cuantitativas según su diversa disposición, y la *forma*, que añade a la figura la proporción armoniosa de las partes y se refiere propiamente a los seres artificiales. Además de esta especie cualitativa, que configura a la cantidad misma, hay otra, que determina también a la cantidad extensiva, pero sin configurarla, y que constituye el objeto de los diversos sentidos: las cualidades *pasibles*: color, sonido, olor, sabor, calor, dureza, que, si son transitorias, se denominan *pasiones*.

Todas estas cualidades son, para Santo Tomás, determinaciones realmente existentes en los cuerpos como *accidentes* suyos. Sin embargo, muchos filósofos modernos, influidos por las investigaciones de la ciencia física, han puesto en duda su *realidad*. Así, el calor sería sólo

el efecto subjetivo de la vibración del medio ambiente (aire, agua, etcétera) y el color el de ondas lumínicas de diversa amplitud, altura y frecuencia; el calor se reduciría al efecto de movimientos moleculares, y el sabor a reacciones químicas en las terminaciones nerviosas; el olor sería producto de la acción de partículas odoríferas.

Importa aclarar este punto. Para el tomismo lo *sensible* no es directamente inteligible; basta una somera reflexión para percatarse de esta verdad. Todos sabemos, por ejemplo, de qué se trata cuando hablamos del color rojo, pero no podemos definirlo conceptualmente. De ahí que la física antigua, fundamentalmente cualitativa, fuese casi en su totalidad descriptiva. No se desinteresaba del detalle fenoménico, pero tras la descripción cualitativa, forzosamente limitada por la carencia de inteligibilidad de lo sensible, pasaba a la investigación ontológica. Salvo en ciertos sectores determinados, como en acústica, óptica y astronomía, no empleaba la *medida,* que permite iluminar a lo sensible con una luz inteligible superior que permite un tratamiento racional.

En el siglo XIII se inicia un cambio de perspectiva: la aplicación de las *matemáticas* al estudio del mundo físico comienza a extenderse, por obra de pensadores como *Roberto de Grosseteste, Witelo, Roger Bacon;* más tarde *Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme* y *Juan Buridán* continuarán y ampliarán esta línea, que hallará un insistente propugnador en *Nicolás de Cusa.* Pero sólo en la época renacentista y posrenacentista se tomará conciencia de que en las matemáticas está la clave de la comprensión y el dominio del mundo físico: tal será la admirable labor de los iniciadores de la ciencia física moderna, *Leonardo da Vinci, Galileo Galilei* y *René Descartes.*

Santo Tomás, cuyas preocupaciones eran filosóficas y no científicas (en el sentido actual de estos términos), comprendió, sin embargo, que este estudio tenía una especialidad propia: afirmó que hay ciencias *interme-*

dias entre la física (en el sentido antiguo) y las matemáticas; consideró que se trataba de "ciencias materialmente físicas pero formalmente matemáticas". Pero hasta muy entrada la edad moderna no se llegó a distinguir el saber filosófico del científico: aun los sectores matematizados de las ciencias fenoménicas se consideraban partes de la Filosofía (baste recordar el título de la obra capital de *Newton*: "Principios matemáticos de Filosofía Natural").

La *cuantificación* de lo sensible, que permite reducir los fenómenos a formulaciones matemáticas, ha dado al hombre un maravilloso dominio de un mundo que antes parecía inasible. Pero a la vez lo ha llevado a sostener la *irrealidad* de las cualidades, sólo indirectamente inteligibles. Reducir, por ejemplo, el sonido o el color a un movimiento ondulatorio mensurable, permite manejar estas realidades, traducidas a un lenguaje matemático inteligible, pero no se sigue de este procedimiento que se deba rechazar la *existencia* de lo cualitativo.

La cuantificación de lo sensible se refiere sólo a su modo de *transmisión*, no a su realidad misma. Más aún, las medidas en general atañen a los *efectos* de la acción cualitativa: cuando decimos, por ejemplo, que "hacen tantos grados de calor", lo que se mide no es el calor, sino su efecto sobre una columna de mercurio de un termómetro; los grados son la medida de su dilatación.

Una cuestión referente a la *existencia* deja de ser un problema científico para convertirse en filosófico: se ubica en un campo distinto. La reducción de las cualidades sensibles a la fórmula que expresa su medida indirecta es el procedimiento propio de la ciencia física moderna, cuya precisión y éxitos enorgullecen al hombre; pero nada autoriza a constituirlo en el único método válido del saber y menos a pronunciarse sobre la existencia de las cualidades sensibles, que es una cuestión filosófica, no científica.

f) *El movimiento*

Los seres físicos son esencialmente *móviles*: están en continuo cambio. El tipo más evidente del cambio es el movimiento de *traslación;* pero también hay cambios cualitativos, cuantitativos y substanciales. Santo Tomás, teniendo en cuenta que se trata de una noción análoga, denomina *motus*, movimiento en el sentido más amplio del término, a todo tipo de cambio, substancial o accidental.

Hay, pues, dos formas de movimiento físico:

–*substancial*, cambio de una especie a otra de substancia;

–*accidental*, cambio de determinaciones accidentales de un sujeto.

Este último puede revestir tres tipos:

–*traslación*: cambio topográfico, de un lugar a otro;

–*alteración*: cambio cualitativo: de color, de sabor, de olor, etcétera;

–*aumento o disminución*: cambio cuantitativo de volumen, altura, etcétera.

Como en toda realidad física, hay dos maneras de analizarla: la científica, que versa sobre el aspecto solamente fenoménico, y la filosófica, que estudia su aspecto ontológico. El análisis filosófico del cambio nos muestra que todo movimiento (*motus*), supone:

–un *móvil*, sujeto del movimiento; es *lo que* propiamente cambia;

–un término inicial (*a quo*), a partir del cual comienza el cambio;

— un término *final* (*ad quem*), en el que acaba el movimiento.

Entre ambos términos sucede un "hacerse" (*fieri*), en el que consiste el cambio. La característica del cambio accidental es el producirse en forma *sucesiva*, que en el substancial no se da: siendo la forma substancial el determinante específico, no hay una paulatina conversión de una forma en otra, sino que la desaparición de la forma precedente supone la inmediata aparición de la nueva, por obra de una serie de cambios accidentales que determinan la *corrupción* del sujeto y la *generación* de una nueva esencia. Estos cambios accidentales, producidos por factores extrínsecos al sujeto mismo, afectan a sus propiedades específicas, que, al cambiar, ya no corresponden a su esencia exigiendo la aparición de otra nueva.

En el caso de los cambios *progresivos*, es evidente que, en el término *inicial* (*a quo*), el móvil aun no se mueve, pero puede moverse; en el final (*ad quem*). tampoco, porque ya se ha movido; *entre* ambos solamente existe el movimiento. De manera que el movimiento indica una *sucesión;* en términos espaciales (que estrictamente sólo se aplican a la traslación, pero que analógicamente son válidos para todo cambio progresivo) hay un alejamiento del término inicial y un acercamiento al final. En la alteración, por ejemplo, ocurre algo semejante: si queremos hervir agua, hay una progresión desde el momento en que comienza a calentarse hasta el momento en que comienza a hervir.

Estas observaciones tan simples revelan datos de carácter ontológico: en el término inicial el móvil posee una capacidad real para moverse, es decir, una *potencia* (*potentia*) al movimiento; al llegar al término final el movimiento ya está hecho (*actum*), la potencialidad del móvil ha alcanzado su realización: está en *acto.* Entre ambos términos, en el *fieri,* hay una progresiva actuali-

zación o realización de la potencia. De este análisis surgen dos nociones capitales:

—la *potencia*, capacidad real de cambiar;

—el *acto*, realización de esa capacidad.

Aplicando estas nociones al ejemplo del agua a hervir, notaremos que al estar fría está en potencia a hervir; cuando hierve está en acto de hervir; mientras se va calentando realiza progresivamente un movimiento (*motus*) en sentido amplio. De ahí la definición aristotélica del movimiento que adopta Santo Tomás: "acto del ser en potencia en cuanto está en potencia".

El movimiento es *acto* porque la capacidad del móvil comienza ya a realizarse, pero muy imperfectamente; es *del ser en potencia* porque para que pueda moverse debe estar en potencia al término final; *en cuanto está en potencia* porque hasta que no haya llegado al fin continúa estando en potencia respecto a él, pero cada vez más realizada. De modo que el movimiento en general es el *tránsito* de la potencia al acto de un sujeto capaz de cambiar.

Como la potencia y el acto se oponen entre sí, resulta *contradictorio* el estar *a la vez* en potencia y en acto respecto al mismo término final. Pero no lo es respecto a términos distintos; el agua fría está en potencia a hervir, pero es fría en acto; el agua que hierve está en acto de hervir, pero en potencia a estar fría. Observemos, por fin, que para que el agua hierva debe existir una fuente de calor, distinta del agua, que carece de él precisamente porque está fría; este factor posee una potencia *activa* de calentar, mientras que el agua está en potencia *pasiva* para ser calentada. De ahí que, como no es posible que un ser esté a la vez en potencia y en acto respecto al mismo término, todo lo que se mueve *es movido* por un agente distinto de él que posee el acto y la capacidad de comunicarlo.

Estas conclusiones se aplican, como dijimos, direc-

tamente a los cambios progresivos: la *traslación* (movimiento local), la *alteración* (cambio cualitativo) y el *aumento* o *disminución* (cambio cuantitativo). En la generación de una nueva forma ontológica sólo conceptualmente se distingue el devenir mismo (*fieri*) y su realización en acto (*factum esse*).

Santo Tomás observa que la noción de *acto*, que originariamente proviene del estudio del cambio, por analogía se aplica no sólo a lo hecho (*actum*) como fin de un proceso, sino a toda determinación o perfección, aun cuando no sea fruto de un movimiento. Asimismo la noción de *potencia*, descubierta por el mismo camino, indica todo tipo de capacidad de determinación. Así la forma substancial es acto y la materia prima es potencia; los accidentes son actos y la substancia es potencia; sin embargo, estos principios no pertenecen directamente al orden dinámico, sino al estructural.

En los cambios progresivos hay un antes y un después; la mente humana puede considerar el proceso entero como una unidad que posee una duración determinable y establecer en ella etapas, unas anteriores y otras posteriores, enumerándolas. Surge así la noción de *tiempo*: el tiempo es "el número del movimiento según el antes y el después", según reza la fórmula aristotélica, es decir, la *medida del movimiento*. Hay, pues, dos elementos combinados, uno real, la duración, y otro racional, la medida: ambos constituyen nuestra noción de tiempo, pero el factor formal es la obra de la razón; de ahí que si no existiese una mente mensurante no habría tiempo, sino mera duración.

El mundo, para el aristotelismo (como para todo el pensamiento antiguo), era *eterno*: no había tenido principio ni tendría fin. Así como a un día sigue otro, a cada día antecede otro. Esta idea había sido sostenida en la época de Santo Tomás por los denominados "averroístas", encabezados por *Siger de Brabante*. Los "agustinianos", dirigidos por *San Buenaventura*, consideraron que esta

posición era herética: el mundo había sido *creado* y por lo tanto no era eterno. El choque entre ambas teorías provocó una seria crisis en la Universidad de París. Santo Tomás fue enviado al foco de la controversia, a ocupar la cátedra que ya había ejercido (hecho insólito entonces), con el fin de hallar una solución al problema.

El problema de la eternidad del mundo supone aclarada la noción de *eternidad*. Este concepto indicaba, para los "averroístas", una duración sin comienzo ni fin, vale decir, una infinitud temporal, distinta de la eternidad divina, que *Boecio* había definido como "la posesión total y simultánea de la vida sin término". No era atacable, por este flanco, su posición, Por otra parte, la *creación*, acción divina realizada fuera del tiempo, no puede entrar en colisión con la idea de infinitud temporal; más aún, no es absurdo pensar que Dios, poseyendo siempre su poder creador, haya podido crear el universo eterno. Lo que sí es absurdo es la idea de un mundo *incausado*. Sabemos por la fe que Dios creó el mundo en un momento dado, pero con las solas fuerzas de razón no podemos determinar si el mundo es eterno o si comenzó en el tiempo: en cambio la razón nos obliga a admitir que la existencia de las cosas depende de un acto creador.

Este problema plantea otro: el de la *infinitud* del universo no ya temporal sino extensivamente. El mundo, constituido por seres corpóreos, ¿podría ser infinito en extensión? Santo Tomás responde negativamente: todo cuerpo está compuesto de dos coprincipios, uno material y otro formal, determinado por la cantidad extensiva; y lo compuesto necesariamente es *finito*, ya que, por una parte, los principios esenciales se limitan mutuamente y, por otra, la extensión no puede ser infinita, pues en este supuesto no tendría términos definidos: sería *indefinida*, pero todo lo que existe debe ser definido (no sabemos, por ejemplo, cuántos granos de arena hay en el mundo pero sí que hay un primero y un último). En conclusión,

un universo compuesto por seres finitos es necesariamente *finito.*

Éstas son, en síntesis, las ideas de Santo Tomás sobre el mundo físico. El estudio filosófico del mundo se denominará, a partir del siglo XVIII y por obra de *Christian Wolff*, "*Cosmología*". Esta disciplina ha estado, en la época del racionalismo, absorbida por la Metafísica; más tarde, en la era del positivismo, por las diversas ciencias de la naturaleza. Para el tomismo conserva su especificidad; se trata de un saber *distinto* a la vez del metafísico y del científico.

Los principios y conclusiones generales de Santo Tomás, expuestos ya en sus comentarios aristotélicos (*Sobre la Física, Sobre la Generación, Sobre la Meteorología*), ya en sus trabajos personales (*Los principios de la naturaleza, La combinación de los elementos. La eternidad del mundo*), amén de multitud de reflexiones contenidas en diferentes obras filosóficas y teológicas, en las que incluso hay formulaciones más precisas aún que en las que explícitamente trata de temas cosmológicos, constituyen la base sólida para una Filosofía de la Naturaleza, cuyo estudio, bastante descuidado entre nosotros, tiene actualmente un notable auge en países de lengua inglesa, germánica y neerlandesa, en los que los tomistas dedicados a esta disciplina tienen un lugar preponderante.

CAPITULO VIII

EL HOMBRE

a) El hombre en el cosmos

Los primeros filósofos, escribe Santo Tomás, se ocuparon de la realidad más evidente ante ellos, el mundo físico; de ahí que se los llamara "fisiólogos". Pero en ese mundo el *hombre* ocupa un lugar central; poco a poco el estudio antropológico fue adquiriendo especificidad propia hasta que en la época socrática pasa a ser el centro de las reflexiones filosóficas. Y con toda razón, dado el puesto que tiene entre los demás seres. Por otra parte la fe cristiana enseña que el mundo ha sido creado por Dios para el hombre: todo lo demás tiene sentido, en esta perspectiva, por su referencia a lo humano; por ello el estudio del hombre tiene, para el filósofo cristiano, una importancia decisiva.

Santo Tomás ha elaborado una teoría filosófica del hombre cuyos materiales son fácilmente detectables: sobre un fondo aristotélico resaltan elementos agustinianos y algunas ideas estoicas, pero aquí, como en el resto de su obra, las mismas fuentes quedan transfiguradas por su reflexión personal. Entre la concepción materialista, representada por *Demócrito,* y la espiritualista, tipificada por *Platón,* el aporte de *Aristóteles* representa una notable superación: el hombre no es un complejo evolucionado de partículas atómicas ni un espíritu encerrado en un cuerpo, sino una *unidad* substancial, en la que lo material y lo espiritual están íntimamente fusionados sin confundirse. La obra de los Padres de la Iglesia, que consideran al hombre un "microcosmos", y, sobre todo, la de *San Agustín,* que subraya la interioridad humana y los valores personales, marca un avance decisivo. Con

estos materiales, asimilados y reelaborados, Santo Tomás construye su síntesis propia.

El hombre no está injertado en un mundo al que de por sí sería ajeno; por lo contrario, el mundo es su *ámbito* propio, del que constituye a la vez la síntesis y la culminación. Está sujeto a las leyes físicas, como todo ser corpóreo, por ser él mismo un cuerpo; posee vida, como los vegetales, y está sometido a exigencias biológicas; tiene sentidos que le permiten conocer y sentir, a la vez que posee instintos, como los animales. Pero trasciende a los demás seres por su capacidad de comprender y de amar, propias de su interioridad espiritual.

De manera que el hombre está en el mundo, forma parte de él y sin embargo lo trasciende. Pero esta trascendencia no lo desliga del mundo, sino que, por lo contrario, lo abre a él y lo relaciona con él de un modo más profundo que su mera presencia o pertenencia física. Por el conocimiento intelectual el mundo se hace presente al hombre en sus aspectos más recónditos y esenciales; por el amor y por su trabajo, el hombre se hace constructor del mundo, al que transforma, constituyéndose así en continuador, en cierto modo, de la obra creadora de Dios.

Santo Tomás insiste en la *unidad* del ser humano; aun su actividad espiritual está necesariamente ligada a lo material; en contraposición con el agustinismo, al que, sin embargo, es deudor, sostiene, por ejemplo, que no hay idea, por elevada que sea, que no provenga de una percepción sensorial, causada por las cosas materiales; ni tampoco hay amor humano tan espiritual que no esté ligado a lo corpóreo.

b) La vida

El hombre es, ante todo, un ser viviente. El mundo físico está compuesto por seres corpóreos y éstos se

dividen en dos zonas: la de los cuerpos inertes y la de los cuerpos vivientes. Como indica Santo Tomás, la característica más típica del ser físico es su *movilidad*: de ahí que la división fundamental responda al tipo de movilidad. Los vivientes poseen un modo específico de actuar: se mueven por sí mismos. Debe, pues, distinguirse la movilidad *transitiva*, en la que la acción pasa (*transit*) a un término exterior al sujeto, y la *inmanente*, cuyo término permanece (*manet in*) en el sujeto mismo. Los seres inertes sólo son capaces de movimiento transitivo, mientras que los vivientes son sujetos, además, de movimiento inmanente.

De modo que la noción de *vida* equivale a la de automoción: viviente es el ser que *se mueve por sí mismo*. De acuerdo con los principios resultantes del análisis del movimiento, nada puede pasar de la potencia al acto sino por obra de un principio activo: esto indica que el viviente posee una estructura compleja, con partes en acto y partes en potencia. Como todo ser corpóreo, el viviente está esencialmente constituido por dos coprincipios, la materia prima, principio potencial, y la forma substancial, principio actual. La raíz de la actividad inmanente, propia del viviente, está en su forma substancial, que por ser fuente de acción inmanente recibe, clásicamente, el nombre de *alma* (*anima*).

La actividad vital, como toda acción, supone un sujeto, una potencia y un principio activo. El sujeto, en este caso, es el ser viviente; la potencia, su capacidad de automoción; el principio activo, su alma. El estudio de la actividad vital, sumamente compleja, exige un criterio ordenador. Santo Tomás explica que toda potencia se especifica por su acto; pero a su vez todo acto se especifica por su *objeto*: cada acto pertenece a un ámbito objetivo determinado. Por lo tanto las acciones inmanentes se distinguirán por el objeto de cada una de ellas.

Examinando los objetos de la actividad vital, se

distinguen cinco tipos de potencias: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectiva. Como la potencia apetitiva aparece en todo tipo de vida, aunque en forma análoga, los modos de vida se reducen a cuatro; por otra parte, la locomoción no se da en los vegetales; luego, de acuerdo a los objetos de su actividad, hay tres géneros de principios vitales:

—el alma *vegetativa*, cuya actividad inmanente es la nutrición, el crecimiento, la reproducción y la tendencia;

—El alma *sensitiva*, con actividad inmanente de nutrición, crecimiento, reproducción, conocimiento sensorial, apetición y locomoción;

—el alma *racional*, con actividad inmanente de nutrición, crecimiento, reproducción, conocimiento sensorial, apetición sensible, locomoción, intelección y volición.

Hay, pues, una complejidad creciente que jerarquiza a los tipos de alma: la superior asume lo inferior y le añade una característica específica. Pero esta nota ya se encuentra esbozada en lo inferior: Santo Tomás, inspirándose en un principio neoplatónico, observa que la intelección es el analogado superior de la sensación, como la volición lo es del apetito sensitivo, y que en los mismos vegetales hay funciones que, sin ser cognoscitivas o apetitivas, preanuncian estas actividades (así la asimilación material esboza la intencional). Y dentro de cada género de lo anímico hay una gradación continua, en la que lo superior de un grado coincide con lo inferior del siguiente; más aún, sin perder su diferenciación esencial, lo superior de un género toca lo inferior del que lo supera.

c) Vida sensitiva

Por ser el hombre un animal racional, su estudio debe centrarse en su aspecto sensitivo, común con los demás animales, y en el racional, específico de la condición humana. Santo Tomás subraya que la vida sensitiva supone necesariamente la vegetativa: trata de sus funciones propias, la *nutrición*, destinada a la conservación de la vitalidad orgánica, es un proceso continuo de asimilación de substancias tomadas del mundo exterior; el *crecimiento*, orientado a la realización biológica del ser viviente, le confiere la magnitud física propia de su especie, y la *generación*, destinada a la conservación no ya individual, sino específica. Estas tres funciones están ordenadas: la nutrición es lo básico; el crecimiento perfecciona al individuo y la generación culmina su actividad al hacerlo comunicar su propio ser específico.

Pero la atención del filósofo debe detenerse en la vida sensitiva y en la racional. La vida *sensitiva* manifiesta ya esa inmanencia propia de la subjetividad que caracteriza a la persona humana; en efecto, las funciones vegetativas, aunque interiores al sujeto, son sólo un esbozo de inmanencia, mientras que en el conocimiento sensorial y en el apetito sensitivo hay ya una aparición, aunque imperfecta, de la verdadera interioridad.

El *conocimiento* sensorial es la actividad vital por la que el animal hace presentes objetivamente en sí mismo las realidades del mundo exterior. Mientras en la nutrición lo asimilado se transforma en la substancia del sujeto viviente, en el conocimiento de las cosas, éstas, sin dejar de ser lo que son, se hacen presentes en el interior del sujeto como distintas de él, vale decir, como objetos. Esto implica una superación de las leyes propias del mundo material: es evidente que las cosas no se introducen físicamente en el sujeto. Por lo tanto hay

que admitir, afirma Santo Tomás, que el conocimiento no es un proceso material, sino inmaterial.

La *inmaterialidad*, por lo tanto, fundamenta el conocimiento. En el nivel sensorial hay sólo una inmaterialidad imperfecta, pues todo lo conocido sensorialmente pertenece al orden de lo corpóreo y la misma sensación se realiza por órganos corporales: sin embargo ya en este ámbito hay una superación de la materialidad. Lo conocido existe en el cognoscente no con el existir físico, que ejerce cada ser en sí, sino con un existir *intencional.*

El acto cognoscitivo supone una *potencia.* Cabe preguntarse cómo se realiza este acto por el que las cosas existen intencionalmente en el sujeto cognoscente, vale decir, cómo la potencia cognoscitiva, de por sí indeterminada, pasa al acto de conocer tal cosa determinada. Resulta claro que son las cosas mismas las que actúan sobre los órganos sensoriales, produciendo en ellos una inmutación física; pero ya hemos establecido que el conocimiento pertenece al orden intencional, de modo que la alteración orgánica no basta para actuar a la potencia cognoscitiva. Por ello Santo Tomás advierte que la inmutación física es sólo el medio por el que lo sensible imprime en la potencia un *determinante* intencional, que denomina *species.* Este determinante es quien hace actuar vitalmente a la potencia, que de este modo capta objetivamente la realidad sensible.

Para Santo Tomás cuando un sentido capta su objeto *propio* (en el caso de la vista, lo coloreado, por ejemplo) el conocimiento es *infalible*: se trata de una captación inmediata de la realidad actuante sobre el órgano sensorial. Sin embargo, puede haber una deformación, ya por deficiencia orgánica, ya por falla del medio transmisor (falta de diafanidad, en el caso de la visión). Cuando se trata de un objeto *común* a varios sentidos, como el movimiento, se sale de la zona de

infalibilidad. Y con mayor razón cuando el objeto es *accidentalmente* sensible: la substancia corpórea se capta mediante sus cualidades sensibles, no en forma inmediata, y aquí cabe el error.

Sin embargo, queda en pie que los sentidos no se equivocan al conocer sus objetos propios: captan lo que los afecta. El error propiamente reside en el *juicio* que emite la inteligencia: si veo un palo hundido en el agua y digo que está quebrado, cuando en realidad se trata de una ilusión producida por la diferencia de refracción del aire y del agua, el error no existe a nivel sensorial, sino en el juicio que he emitido por mi entendimiento.

Santo Tomás distingue, por sus objetos propios, cinco sentidos *externos*:

—la *vista*, cuyo objeto es lo coloreado;

—el *oído*, cuyo objeto es lo sonoro;

—el *gusto*, cuyo objeto es lo sápido;

—el *olfato*, cuyo objeto es lo oloroso;

—El *tacto*, cuyo objeto es doble: lo duro o blando y lo frío o cálido.

Además enumera cuatro sentidos *internos*:

—el *común*, que sintetiza los datos de los sentidos externos, elaborando la estructura sensible que percibimos, y que es como el tronco común de los sentidos externos;

—la *imaginación*, que conserva y reproduce, en ausencia de las cosas sentidas, lo percibido;

—la *memoria*, que representa los objetos percibidos como pasados en un pretérito más o menos cercano o lejano;

—la *estimativa*, que capta lo útil o nocivo de una manera instintiva y que en caso del hombre elabora las imágenes de las que el intelecto abstrae el contenido inteligible.

Además de la actividad cognoscitiva, la vida sensorial tiene funciones afectivas y tendenciales, que Santo Tomás denomina *apetitos sensitivos*. Por el conocimiento, las cosas se hacen presentes al sujeto; por la función apetitiva, el sujeto tiende a las cosas mismas que percibe como agradables (y rechaza las desagradables). Santo Tomás distingue, por sus objetos, dos tipos de "apetitos":

—el *concupiscible,* cuyo objeto es lo agradable fácilmente obtenible;

—el *irascible,* que tiene por objeto lo agradable difícil de obtener.

Los *actos* de estos "apetitos" son las *pasiones*: el amor sensible, el deseo, el odio, la huida, la esperanza, la desesperación, el temor, la audacia, la cólera, la alegría y la tristeza. La vida afectiva, aunque pertenezca, en el nivel que estamos tratando, al orden sensitivo, tiene más importancia para la Ética que para la Antropología Filosófica.

Por fin Santo Tomás enumera una última potencia sensorial: la *motriz,* fuente del movimiento: casi siempre la refiere al movimiento de traslación pero también engloba otros movimientos, como el mover una mano.

Este análisis de la vida sensorial no debe hacer perder de vista el hecho de que las funciones sensitivas se hallan íntimamente ligadas e interdependientes en la unidad del sujeto. Santo Tomás subraya que no son las potencias las que actúan, sino el *sujeto* por medio de ellas.

d) Vida intelectiva

Tras haber analizado la vida sensitiva, que el hombre tiene en común con los demás animales, Santo Tomás aborda el estudio de las funciones específicamente humanas, de tipo intelectivo: "la intelección —escribe— es la actividad propia del hombre en cuanto hombre".

Entre el materialismo, representado por *Demócrito,* para quien todos nuestros conocimientos resultan de la impresión causada por partículas materiales emitidas por los cuerpos, y el espiritualismo, cuyo representante es *Platón,* para quien la inteligencia conoce directamente lo inteligible sin que lo corpóreo tenga una función causal, Santo Tomás elige la solución de *Aristóteles,* aunque profundizada, aclarada y en buena medida transformada: el conocimiento propiamente humano es trascendente a lo corpóreo, aunque tenga su ineludible origen en la percepción sensorial, causada por la acción de los cuerpos sobre los órganos de los sentidos: de ella la inteligencia abstrae lo inteligible, superando la concreción material.

Es un *hecho* que el hombre no sólo conoce las cualidades sensibles, sino que penetra en la estructura de las cosas, comprende su naturaleza, sus razones de ser, sus principios y causas; establece relaciones abstractas, aspectos universales, valores éticos y estéticos, leyes naturales, etcétera. Todo esto revela que en el hombre hay una capacidad de llegar, más allá de lo sensible, a la intimidad de los seres; posee una potencia *intelectiva,* que Santo Tomás denomina con el término *intellectus* y que en nuestra lengua traducimos por *inteligencia* o *entendimiento.*

La *intelección* es el acto por el que la inteligencia conoce su objeto, lo *inteligible,* vale decir, lo metasensible. Santo Tomás señala que lo inteligible es lo *intus-legibile,* lo legible-dentro, la estructura íntima de los seres, trascendente a la percepción sensorial como

tal. Y esto no sólo con respecto a los otros seres, sino a sí mismo: el entendimiento, superando en esto a los sentidos, posee la capacidad de captarse a sí mismo: la vista no puede verse a sí misma; en cambio, la inteligencia se entiende, tiene conciencia de sí.

Es un hecho que la realidad, tal como se nos da en nuestra experiencia, es concreta e individual; en cambio, lo inteligible es abstracto y universal. El problema que se plantea es éste: ¿cómo el entendimiento logra superar la concreción individual para llegar a lo universal? Se trata de una cuestión crucial que continuamente ha preocupado y preocupa a los filósofos.

Santo Tomás examina las diversas teorías propuestas hasta su época (repetidas, con variantes de forma, pero no de fondo, por el pensamiento moderno). Ante todo establece que el hombre, por su inteligencia, conoce los *cuerpos*: frente a la teoría platónica, que confiere realidad a lo inteligible (las Ideas), haciendo de lo corpóreo una mera sombra de lo real, Santo Tomás afirma que en lo sensible es donde hallamos lo inteligible. El error platónico reside en no distinguir el modo de existir que tienen las cosas en sí mismas, concreto e individual, y el que tienen en el entendimiento, abstracto y universal.

Otra solución, opuesta a la anterior, afirma que el alma conoce a los cuerpos por su propia *esencia*: los presocráticos habían asentado que lo semejante se conoce por lo semejante; así conocemos el fuego exterior por el fuego interior que existe en nosotros. Pero esta salida comete el error de no considerar que el conocimiento intelectual es universal, mientras que las cosas son individuales. Tampoco es válida la solución platónica de que el conocimiento provendría de ideas *innatas*: en tal caso la intelección sería siempre actual, lo que evidentemente no sucede; ni es válida la explicación de que el cuerpo impide esta función, porque la unión del alma y el cuerpo es natural y mal podría

obstaculizar una actividad también natural, la de entender las ideas naturalmente presentes en el alma.

Una cuarta solución, la aviceniana, supone que nuestras ideas provienen no ya de ideas subsistentes, sino de la comunicación que en forma directa harían a nuestro entendimiento *los espíritus*, en cuya inteligencia existen las ideas: esta teoría, aunque ingeniosa, hace inútil la presencia de nuestros propios cuerpos, que sin embargo es connatural a nuestro ser. Por fin tampoco resulta convincente la solución agustiniana: conoceríamos lo inteligible en las *razones eternas*, presentes en nosotros por obra de la presencia divina; en Dios residen eternamente las razones de ser de las cosas y cómo Dios está íntimamente presente en nuestro espíritu, podemos captarlas por una "iluminación" interna. Santo Tomás, con notable sutileza, da la razón al gran Padre de la Iglesia, pero corrigiéndolo: en nosotros existe una participación de la inteligencia divina, que no es algo agregado a nuestro ser, sino nuestro propio entendimiento, mediante el cual captamos lo inteligible.

En conclusión, nuestra inteligencia conoce su objeto, lo inteligible, en lo sensible: por *abstracción* extrae de los seres corpóreos los aspectos inteligibles, de modo que en el proceso intelectivo es indispensable la actividad corpórea: basta observar que una lesión cerebral impide la realización de las funciones intelectuales y que no podemos entender sin apoyarnos en imágenes o ejemplos sensibles.

Una vez aclarado el problema fundamental de la intelección, Santo Tomás examina el proceso intelectivo. La percepción sensorial deja en nosotros una *imagen*; esta imagen tiene un contenido inteligible que los sentidos no pueden captar porque los trasciende. Por otra parte la imagen, por pertenecer al ámbito de lo sensible, no puede actuar sobre el *entendimiento*, cuyo objeto es lo universal. De aquí la necesidad de admitir una facultad abstractiva, el *intelecto agente* (*intelectus agens*),

cuya función es extraer el contenido inteligible de la imagen y actuar, con ella, la potencia intelectiva.

La *intelección*, por lo tanto, exige la intervención conjunta de la imagen, fruto de la percepción sensorial, del intelecto agente, que abstrae el contenido inteligible, y del entendimiento, que, una vez actuado por lo inteligible, entiende su objeto. Hay una natural continuidad en todo el proceso, que no es obra de potencias anímicas, sino del hombre como unidad existencial, actuando por medio de sus facultades sensoriales e intelectuales.

De lo establecido surge que el *objeto* propio del entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales: la *esencia*, lo que constituye a cada ser en su especie, abstracción hecha de lo que la individualiza; de las *cosas materiales*, los seres corpóreos que capta la percepción sensorial. Santo Tomás concuerda con el idealismo platónico al separar lo inteligible de lo sensible, pero se le opone al ubicar lo inteligible en lo corpóreo; del mismo modo concuerda con el materialismo democriteano al hacer de lo sensible la fuente del conocimiento intelectual, pero se le opone al trascender lo corpóreo para considerar como inteligible lo esencial, no lo concreto singular.

Este objeto propio de la intelección no encierra al entendimiento en el estrecho marco de las esencias corporales: indica sólo lo que inmediatamente capta la inteligencia humana. A partir de allí el conocimiento se amplía: la esencia, como estructura inteligible de un ser, señala a lo que le confiere realidad, el acto de *existir*, que mentalmente se expresa en la afirmación o negación. Esencia y existir constituyen al *ser*: si bien el ser se aprehende ante todo en las cosas materiales, el entendimiento, a través de esta captación primaria, entra en el ámbito de lo trascendental, es decir, en el ilimitado mundo de lo real, actual o posible, prolongándolo luego al de lo ideal. Santo Tomás señala que todo lo que excede al marco del objeto propio del entendimiento no se conoce

del mismo modo que lo que cae dentro de éste: se trata de un conocimiento *analógico.*

Cabe aún una última etapa. La realidad captada intelectualmente en forma abstracta y universal existe en las cosas en forma *individual.* Cada vez que el entendimiento conoce, percibe que lo entendido está esencialmente referido a una imagen sensible de la cual ha sido extraído. Hay, pues, un "retorno a la imagen", mediante el cual lo abstracto aparece como un aspecto de lo concreto y lo universal de lo singular. De este modo se cierra el ciclo iniciado en la percepción de la realidad concreta e individual, continuado por el proceso abstractivo que permite conocer universalmente los aspectos meta-sensibles de la realidad, finalizando por un retorno, mediante la imagen, a esa misma realidad concreta que originó la intelección.

Santo Tomás advierte que el conocimiento intelectual es *progresivo*: la captación de las esencias y del ser es inicialmente confusa; debe elaborarse por la reflexión, el análisis y la experiencia, hasta llegar a una intelección clara y distinta, que no siempre se logra. De ahí la importancia de la labor científica y filosófica, que metódicamente lleva al entendimiento a conocer con precisión los distintos aspectos de esa realidad cuya primera captación carece de claridad.

El fruto de la intelección es el *concepto* (*verbum*, según el vocabulario de inspiración agustiniana; *conceptio*, en el de inspiración aristotélica). En él la mente expresa lo que ha entendido. No se trata de un nuevo acto intelectivo, sino del *término* interior de la intelección. Importa observar que el concepto, aunque término, lo es sólo en sentido relativo: la intelección termina en lo real. Santo Tomás observa que, si lo que (id *quod*) entendemos fuesen sólo los conceptos, se seguirían dos consecuencias que anulan toda la vida intelectual: en primer lugar desaparecerían todas las ciencias, quedando reducidos a conocer sólo nuestros estados psíquicos; en segundo término sería exacta la opinión de los sofistas de que

todo juicio es verdadero, porque en ese caso sólo juzgaríamos nuestros contenidos intelectuales, sin confrontarlos con la realidad. Por ello el concepto, concluye, no es *lo que* conocemos, sino el *medio* por el cual (*quo*) entendemos lo real; sólo secundariamente y por reflexión llegamos a descubrir la existencia de este medio cognoscitivo.

e) *Vida volitiva*

La actividad específicamente humana no se restringe al conocimiento intelectual: lo conocido puede ser un bien para el hombre y naturalmente se tiende a poseer lo que es un bien. La posesión cognoscitiva es sólo intencional, pero es un hecho que esto no basta; queremos poseer lo bueno en su realidad misma. También es un hecho que el *querer* constituye la acción decisiva de la vida personal. Esta función supone la existencia de una potencia, la voluntad.

La *voluntad* es la facultad de querer y de obrar propia del hombre. Así como a la percepción sensorial sigue el "apetito" sensitivo de lo agradable, al conocimiento intelectual sigue el querer lo aprehendido como bueno. Pero mientras en el nivel sensorial el objeto no rebasa los límites de lo agradable a los sentidos, en el plano volitivo el objeto es querido porque entraña un bien para el hombre. En consecuencia el objeto de la voluntad es el *bien*, sea éste real o aparente.

El dinamismo volitivo depende de la actividad intelectual: para querer algo, debemos previamente aprehenderlo como bueno. De ahí la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad. Pero una vez asentado este principio evidente, Santo Tomás advierte que la voluntad tiene, bajo otro aspecto, primacía sobre el entendimiento: por una parte, la realización personal depende de la acción voluntaria; no es mejor el hombre que conoce más, sino el que obra rectamente; por otra parte,

si la voluntad necesita del entendimiento para tender a su objeto, a su vez mueve a la inteligencia a pensar en esto o en aquello.

En conclusión, la voluntad, aunque dependiente del entendimiento, es la que *decide* la actividad específicamente humana, o con mayor precisión, la persona por medio de su voluntad. El querer puede ser *eficaz*, si se traduce en acción destinada a la posesión de lo aprehendido como bueno, o *ineficaz* si, por cualquier circunstancia, no pasa al plano de la acción. De modo que la volición implica la *intención* de obtener el fin, el *consentimiento* a los medios para alcanzarlo, la *elección* de los medios más eficaces, la *ejecución* mediante las potencias motrices y la *fruición* de lo finalmente poseído. Naturalmente, no siempre las circunstancias permiten la realización plena de este proceso, en el que la acción volitiva está íntimamente trabada con la de la inteligencia y la sensibilidad.

No toda acción brota del querer humano: constantemente realizamos actos que surgen no de una decisión personal, sino de reacciones involuntarias, de hábitos adquiridos, de automatismos reflejos. La acción humana debe ser *libre*: sólo así compromete a la persona. De ahí la importancia capital de la *libertad*. Santo Tomás caracteriza a la libertad como la capacidad de autodeterminación. Muchas confusiones se evitarían si se distinguiese la libertad *exterior*, ausencia de coacción o de impedimentos externos, físicos o morales, de la libertad *interior*, de arbitrio (*arbitrii*), propia de la voluntad, que esencialmente consiste en una indiferencia dominadora de los diversos determinismos psíquicos, intelectuales o emocionales, que continuamente actúan sobre ella.

Santo Tomás observa que sin la *libertad* carecerían de sentido los mandatos, las prohibiciones, los consejos, las exhortaciones, los premios y los castigos, vale decir todo el mundo de la vida ético-moral que califica al hombre como ser *responsable*. Y fundamenta la libertad

en el objeto propio de la voluntad, el bien. Los bienes de los que tenemos experiencia son todos parciales: pero lo único que puede determinar necesariamente a la voluntad es su objeto propio, el *bien* en toda su amplitud. Por lo tanto ningún bien *parcial* es capaz de determinar necesariamente a la voluntad. Y en consecuencia, sean cuales fueren las motivaciones que la impulsan, la voluntad es *libre,* capaz de autodeterminarse.

Un bien *limitado,* dice en otro pasaje, tiene un aspecto de *no-bien*; precisamente éste puede ser la faz que se considera, y por ello puede ser rechazado; o bien puede considerarse su aspecto bueno y elegirse. De modo que la voluntad es la que debe decidir: el entendimiento presenta motivos no-determinantes, cuya elección depende sólo de la libertad. Esto no significa, por supuesto, que todo acto realizado por el hombre sea libre, sino sólo que su voluntad goza de la *capacidad* de superar las presiones pasionales, los impulsos instintivos, las tendencias habituales, los factores intelectuales, etcétera, al menos cuando se obra en estado normal. Esto nos lleva a tratar de la vida moral.

f) *Vida moral*

El hombre posee una estructura específica propia (*natura*) que lo caracteriza como distinto de los demás seres. Mientras viva, será un ser humano, vale decir, poseedor de una estructura esencial *permanente*. Pero a la vez está en un continuo proceso de *cambio*: la vida en todos sus estratos es una ininterrumpida sucesión de actividades vegetativas, sensitivas, afectivas, intelectuales y volitivas. El hombre como todo ser creado, si en el orden de su estructura específica fundamental (naturaleza) no varía mientras exista, en el plano de su acción cambia continuamente.

Toda acción, indica Santo Tomás, tiende a la realización del propio ser (*perfectio*). Cada naturaleza con-

creta es un foco dinámico de *virtualidades* a realizar. Pero mientras los demás seres tienden a su perfección de un modo necesario, siguiendo los carriles más o menos rígidos del determinismo físico, químico, fisiológico o instintivo, la persona humana debe hacerlo de un modo *libre.* A cada hombre le cabe el decidir su propio destino, eligiendo los caminos que han de conducirlo al fin propio de su vida; por ello puede apartarse de este fin.

Esto nos introduce en un orden nuevo de cosas. La acción libre, en cuanto acto psíquico, tiene una realidad específica a la que no afecta el hecho de estar o no ajustada al fin de la vida humana; su *rectitud* o falta de ella pertenece a un orden distinto. Un acto justo o injusto, por ejemplo, el ayudar al prójimo o el dañarlo, es siempre un acto psíquico; pero su justicia o injusticia pertenecen al orden *moral.*

La *moralidad* es la propiedad de los actos conscientes y libres que los constituye como buenos o malos. Entran así en un ámbito nuevo, el del *ser moral,* determinado por su adecuación o falta de adecuación a la *norma* que los rige. Si se ajustan a ella, adquieren su *bondad* propia; si no, su *malicia.* Mientras el bien es una positividad que los enriquece y, mediante el acto, a la persona, el mal no es algo positivo, sino una falta de bien y más estrictamente una privación; sin embargo, afecta realmente al acto y por él a la persona, como la privación de la vista afecta al ciego.

Santo Tomás asienta que, siendo el hombre un ser específicamente racional, todos sus actos deben ajustarse, como a norma propia de acción, a la *razón*: de este modo se realiza. En efecto, la razón debe regular al actuar humano, no sólo en cuanto presenta a la voluntad los motivos de su acción y en cuanto determina el orden de los medios al fin, sino porque la racionalidad constituye al hombre como hombre: al ajustarse a ella el hombre avanza hacia su perfección.

Pero aquí la razón no debe entenderse como facul-

tad, pues así considerada pertenece al orden psíquico, no al moral; tampoco se trata de la razón especulativa, porque su función tiene por fin el buscar la verdad y no el dirigir la acción, sino de la razón *práctica*, en cuanto dictamina, a la luz de los principios éticos, la rectitud del acto a realizar. En otros términos, la norma de moralidad es el *dictamen* de la razón práctica rectificada por los principios morales, sin los cuales ella misma carecería de orientación.

Toda acción libre tiene su raíz en una motivación intelectual, que aprehende como bueno o malo, es decir, como ajustado o no a la perfección o realización de la persona, el objeto de la decisión voluntaria. La voluntad, por ser libre, elige la motivación que quiere pero la *valoración* ética no depende de ella ni de su decisión, sino de factores objetivos. Santo Tomás reduce a tres estos factores:

—el *objeto* de la acción: todo acto se especifica por su objeto y por ello la acción moral tiene su primer determinante en su objeto: así el ayudar a un necesitado es bueno y el robar o mentir es malo;

—el *fin* intentado: la acción voluntaria tiene un fin que puede no coincidir con su objeto; por ejemplo, el ayudar a un necesitado para aliviarlo en su pobreza material o espiritual es bueno, pero el hacerlo con la intención de vanagloriarse es malo;

—las *circunstancias* que concretamente enmarcan la acción y agravan o atenúan su bondad o su malicia; por ejemplo, el robar a un pobre es ciertamente más grave que el hacerlo a un rico; el prolongar temporalmente una acción mala la agrava.

Estos tres factores objetivos deben *confuir*, ya que la acción constituye una realidad unitaria; basta que uno

de ellos no sea bueno para que todo el acto quede viciado. Sin embargo, mientras que los dos primeros (objeto y fin) califican esencialmente a la acción, de manera que si ambos son buenos la acción es buena y si uno de ellos no lo es la acción es mala, el tercero sólo la califica accidentalmente, aumentando o disminuyendo la bondad o malicia del acto.

Cuando el acto es puramente *interno*, el fin intentado es el objeto mismo; en cambio, cuando es *externo* el objeto puede ser distinto del fin y la bondad de la acción surge de la coincidencia de la rectitud de ambos. Si por una circunstancia ajena a la voluntad un acto no llega a tener realización externa, no por ello deja de tener su propia bondad o maldad específica; pero si su no realización se debe a una falta de decisión y no a obstáculos externos, se trata de una veleidad y no de una volición. De esto surge que la realización o no realización externa no agrega esencialmente bondad o malicia al acto voluntario, pero sí lo hacen variar accidentalmente. Santo Tomás aclara que hay actos de por sí buenos o malos objetivamente, aunque otros son indiferentes, como el caminar o el leer; sin embargo, en concreto no hay actos indiferentes, pues toda acción consciente tiene una intención que la califica.

Pero la valoración última, aunque debe fundarse en estos tres factores objetivos (objeto, fin y circunstancias), depende del modo como éstos sean captados e internalizados por la persona. Puede suceder que se realice una acción objetivamente mala con las mejores intenciones y con la convicción de obrar rectamente y también puede suceder lo contrario. De ahí la importancia decisiva de la *conciencia*, que ejerce la función de norma subjetiva. Santo Tomás explica que la conciencia no es una facultad, sino un juicio; si es *recto*, justifica la acción, aun cuando esté equivocado objetivamente; si no es recto, el sujeto comete una falta, aun cuando el acto sea objetivamente bueno. Por ello es un deber de cada uno iluminar su conciencia con los principios

morales que la inclinen a juzgar de acuerdo a las exigencias totales de realización de la persona.

La persona humana es una realidad compleja, manifestada por tendencias diversas y muchas veces contradictorias, que urgen al "yo" a obrar de maneras divergentes. Un bien sensible, por ejemplo, puede ser un mal para la totalidad de la persona; y dada la complejidad de los bienes y su frecuente colisión, es preciso que la razón práctica, que rige la acción, y la voluntad, que decide y ejecuta, adquieran *hábitos* que la inclinan a obrar rectamente.

Los *hábitos* son cualidades adquiridas por la repetición de actos, que inclinan a las facultades, de por sí indeterminadas, a obrar de un modo determinado. Demás está notar que esta noción filosófica no coincide con la psicológica, a la que, sin embargo, ha inspirado, que considera a los hábitos como estructuras psicosomáticas dinámicas adquiridas. Los hábitos sólo tienen por sede a las facultades superiores, el entendimiento y la voluntad; las demás no son indeterminadas y por ello no necesitan estos determinantes. Hay, pues, hábitos intelectuales y hábitos morales, que se diversifican por sus objetos respectivos.

Santo Tomás enumera una larga serie de hábitos morales que, sin embargo, se centran alrededor de cuatro ejes, las *virtudes* cardinales:

— la *prudencia*, virtud de la razón práctica, la inclina a mover la voluntad de acuerdo con las exigencias racionales propias del hombre en cada caso concreto; la hace hallar en cada circunstancia lo que conviene hacer, con sagacidad, previsión, circunspección y precaución;

— la *justicia*, virtud de la voluntad, le confiere la inclinación a dar a cada cual según su derecho; se trata de una virtud eminentemente social, que hace al hombre realizarse en su dimensión comu-

nitaria, relacionándolo rectamente con los demás, en amistad, amor, respeto, fidelidad, liberalidad, gratitud y equidad;

– la *fortaleza*, también inherente a la voluntad, la inclina a superar los peligros y dificultades de la vida, a soportar con entereza los fracasos y penalidades; implica magnanimidad y la magnificencia, por una parte, y la paciencia y la perseverancia, por otra;

– la *templanza*, virtud de la voluntad, la inclina a moderar, ubicándolo en su recto cauce, el gusto por los placeres sensibles, confiriéndole moderación y honestidad; implica sobriedad, en cuanto al comer y beber, castidad, en cuanto a la vida sexual, humildad, mansedumbre, clemencia y modestia en cuanto a los sentimientos ante los demás.

Cada una de estas virtudes centrales, llamadas "cardinales" por ser como goznes alrededor de los que organizan las demás, rige una amplia serie de virtudes morales que Santo Tomás analiza en detalle, con admirable perspicacia, determinando su naturaleza, sus implicaciones y los vicios que se le oponen. Aquí nos basta señalarlo.

La acción libre está regida por el dictamen de la recta razón práctica, norma de moralidad; si se ajusta a él, la acción será buena; si no, mala. Pero esto, que es válido en orden individual, debe traducirse en el plano interpersonal en *preceptos* que unifiquen la variedad ineludible de apreciaciones. En efecto, aunque las *exigencias* de la naturaleza racional son siempre las mismas, su modo de *captación* varía según el grado de reflexión, de cultura o de perspicacia de cada uno; por otra parte intervienen factores pasionales, intereses, prejuicios, que obstaculizan su conocimiento. Además las *aplicaciones* concretas de estas exigencias están sujetas

a los mismos factores de variación; de ahí la necesidad de *codificar* las normas de acción que rigen la conducta humana. Así surgen las leyes.

La *ley* es la norma prescriptiva o prohibitiva de la acción humana. En cada sociedad existen modos de actuar imperados y vedados en vista a la convivencia y al bien común de todos. Pero no es el único tipo de ley; Santo Tomás distingue:

—la ley *humana*, que es "el ordenamiento racional al bien común promulgado por la autoridad social", representa el primer tipo de ley: se trata del ordenamiento de la actividad humana, que como todo ordenamiento debe, a la vez, ser racional, ya que la razón es la que ordena, adaptando los medios al fin, y tener carácter imperativo, pues se trata de realizar un orden dado; promulgada por la autoridad social, ya que quien no tenga autoridad no puede ordenar a los demás; si es racional debe ser justa: para Santo Tomás "la ley injusta no es ley";

—la ley *natural*, expresión de las exigencias propias de la naturaleza humana, está inscripta en el ser mismo del hombre y lo obliga a hacer el bien y evitar el mal; se manifiesta en la tendencia a conservar el ser propio (y por lo mismo el ajeno), proveyéndolo de los medios aptos para su subsistencia y desarrollo; en la tendencia a la conservación de la especie, por la unión conyugal, la procreación y educación de los hijos; en la tendencia a vivir en sociedad según normas racionales, con todas las implicaciones que la vida en común supone;

—la ley *eterna*, que no es otra cosa que el plan eterno que el Creador de todo ser tiene en su mente; se identifica por ello con la razón divina, que al

crear cada naturaleza la hace partícipe de su plan, confiriéndole una estructura esencial y un modo correlativo de actuar; de ahí que la ley natural sea una participación de la ley eterna.

De este modo el estudio de la ley, originariamente de tipo jurídico, adquiere una dimensión amplísima. Las normas que las autoridades de las diversas sociedades promulgan tienen por finalidad ordenar las acciones de los miembros de esas sociedades al *bien común;* si son justas, obligan en conciencia, porque explicitan de modo concreto la ley natural. A su vez la misma ley natural, expresión de las exigencias propias de la naturaleza humana, es una participación de la ley eterna. Y la ley eterna no es diferente de la misma razón divina, fuente de la razón de ser intrínseca a las cosas. La actividad humana se inserta en el grandioso orden dinámico del universo, que refleja la perfección divina. El hombre, como ser *libre,* puede apartarse de ese orden, pero debe ajustarse a él. Si la conciencia es la norma subjetiva de su actuar, ésta debe regularse por exigencias objetivas, inscriptas en su misma naturaleza como virtualidades a realizar.

g) *Vida social*

El hombre no puede realizarse sino en sociedad. Esta necesidad de convivencia activa surge, para Santo Tomás, tanto de las *imperfecciones* como de las *perfecciones* de su ser: por una parte es el más desprovisto de los animales, necesitado del cuidado más prolijo y prolongado desde el momento de su nacimiento hasta su adultez; por otra, sus perfecciones intelectivas y volitivas necesitan de los demás para volcar en ellos su conocimiento y su amor. Y el signo más típico de esta imprescindible exigencia de comunicación es el *habla,* propia del ser humano.

La primera de las sociedades es la *doméstica*. Naturalmente el varón y la mujer se sienten atraídos mutuamente a la forma más perfecta y total de comunicación humana: la unión permanente, física y espiritual que constituye el *matrimonio*. El amor conyugal, de por sí exclusivista, exige que la unión sea monógama y por vida; la poligamia no sólo contraría la naturaleza misma del amor humano, sino que configura una flagrante injusticia a la igualdad de los cónyuges; asimismo el amor de por sí exige permanencia, ya que nadie se enamora por un lapso determinado; además la educación de la prole, obra común y prolongada del padre y la madre, abona la necesidad de una unión *perdurable*. El divorcio absoluto (con posibilidad de contraer nuevas nupcias) origina resentimientos, desconfianzas, descontrol pasional, daños incalculables a los hijos y a todo el orden social. Para los cristianos, por otra parte, está vedado por mandato evangélico: el matrimonio es indisoluble.

El fruto de la unión matrimonial son los *hijos;* compete a los padres su cuidado, alimentación y educación hasta que sean capaces de valerse por sí mismos y de abrirse paso en la vida. A los hijos corresponde ser obedientes y dóciles con sus padres, salvo el caso de interponerse valores superiores, como una vocación religiosa, que exige abandonar la familia para seguir el llamado de Dios.

Pero la sociedad *doméstica* no basta a todas las necesidades de realización humana. Esto lleva al hombre a asociarse a los demás en estructuras cada vez más complejas, cuya culminación es la sociedad *civil*. Mientras las sociedades inferiores se establecen para obtener un bien común parcial, la civil busca el bien común *total* de sus integrantes, vale decir, el conjunto de todas las condiciones y medios materiales, culturales y morales necesarios para el pleno desarrollo humano. De ahí que el *origen* de la sociedad reside en la misma naturaleza humana, incapaz de obtener sin la ayuda coordinada de

los demás esa inmensa gama de bienes vitales, intelectuales y éticos que necesita para realizarse como persona.

El *fin* de la sociedad civil es el bien común total, para cuya consecución debe poseer una estructura estable y una autoridad: cada individuo busca su bien particular, no el bien común: de ahí la exigencia de una organización y de una autoridad que ordene la actividad de todos al bien común. La *autoridad* es el derecho de mandar y de ser obedecido en todo lo referente al bien común; normalmente quien posee este derecho debe, dada la proclividad de los hombres a olvidarse del bien común en provecho del bien individual, poseer también el *poder,* la fuerza capaz de obligar a quien se resista a cumplir lo mandado.

Siendo todos los hombres *iguales* por naturaleza, ninguno puede arrogarse autoridad sobre los demás; tampoco la suma de voluntades de los miembros de la sociedad podría conferir a alguno el derecho de mandar y ser obedecido, porque lo que ninguno posee no podría surgir del conjunto de carencias que todos adolecen. La *fuente* primera de la autoridad no puede hallarse sino en Dios, autor de la naturaleza humana y por lo tanto de su sociabilidad, que exige la existencia de la autoridad. Pero esto no significa, para Santo Tomás, que la autoridad sea *conferida* al gobernante por Dios (como pretenderán más tarde los monarcas absolutos): la autoridad, propiedad de la sociedad, reside en la sociedad misma, que delega en sus representantes el derecho de mandar y ser obedecidos en todo lo referente al bien común. Por ello llama al gobernante "vicario del pueblo".

El *ejercicio* de la autoridad varía según los pueblos y las épocas. Santo Tomás alude a la historia del pueblo judío, según los datos bíblicos; a la del pueblo griego, de acuerdo con las referencias aristotélicas, y a la del pueblo romano, conocida por medio de los autores clásicos. De acuerdo con esto, las diversas *formas* de gobierno pueden reducirse a tres: la monarquía, en la que la

autoridad es ejercida por una persona; la aristocracia, por un grupo, y la democracia, por el pueblo. Las tres tienen sus ventajas y sus inconvenientes: la monarquía asegura eficacia y rapidez en las decisiones, pero puede convertirse en tiranía; la aristocracia la aventaja en cuanto a madurez y reflexión, pero tiende a convertirse en oligarquía; la democracia vela mejor por los intereses del pueblo, pero puede caer en demagogia.

Ante esta compleja problemática, Santo Tomás propone como el mejor régimen político el *mixto*: el pueblo debe elegir un grupo gobernante, compuesto por los mejores; este grupo elige a su vez a un jefe que detenta la autoridad suprema. De esta manera se combinan las tres formas de gobierno, la democrática, la aristocrática y la monárquica, atemperando sus posibles desviaciones. Pero para ello lo fundamental no es tanto la estructura gubernativa, sino que la autoridad se ejerza con justicia.

La *justicia* (*iustitia*) es la virtud que regula las relaciones entre los hombres. Lo justo (*iustum*), aunque indica una cualidad moral, proviene, como todos nuestros vocablos, del orden físico: significa una relación de igualdad; así hablamos de una medida "justa" cuando se adecua a un patrón determinado; "ajustar" equivale a *igualar* dos cosas. Una acción justa es la adecuada a la norma; en el orden interpersonal es la que da a cada uno lo que le corresponde. De modo que la justicia es la disposición permanente a dar a cada cual lo suyo; como todos los hombres son por naturaleza iguales, la justicia los iguala.

Sin embargo, no se trata de una igualdad matemática, imposible en el orden moral: de ahí la necesidad de especificar cómo se realiza esta igualdad. Los hombres son partes de un todo social; por ello están ligados en una triple dimensión: la de la parte al todo, la del todo a la parte y la de las partes entre sí. La primera relaciona al individuo con la sociedad: aquí rige la justicia *general*, que iguala a las personas en la prosecución del bien común de acuerdo al lugar y a la función que

ejerza en la sociedad; la segunda está regida por la justicia *distributiva*, que distribuye el bien común, las responsabilidades y cargas a cada miembro de la sociedad, igualándolos proporcionalmente a sus diversos méritos; la tercera tiene por norma la justicia *conmutativa*, que regula los intercambios entre las personas privadas.

El objeto de la justicia es el *derecho* (*ius*). Para Santo Tomás el derecho equivale a lo justo (*ius sive iustum*); secundariamente indica el poder moral de hacer, omitir o poseer algo; luego significa el conjunto de las leyes, la ciencia que las estudia y el arte que las interpreta. Pero el sentido primero es el objetivo: el derecho obliga independientemente de las disposiciones subjetivas (si, por ejemplo, rompo una planta del vecino, él tiene el derecho de que se la pague, aun cuando yo no haya tenido la menor intención de dañarlo). De manera que el derecho caracteriza lo *debido*; mediante el objeto debido relaciona a las personas, creando entre ellas una igualdad proporcional.

Santo Tomás distingue tres tipos de derecho:

—el derecho *natural*, que surge de la misma naturaleza humana y exige el respeto a todo aquello que hace a la existencia personal y a su normal desarrollo;

—el derecho *positivo*, legislado por la autoridad humana para regir las relaciones interpersonales y que, siendo variable según las circunstancias históricas y geográficas, debe, sin embargo, ajustarse al derecho natural, y

—el derecho *de gentes*, común a todos los pueblos (y en este sentido derivado del natural), pero como prescripción establecida por legisladores (y en este sentido más relacionado con el positivo), establece normas que, sin ser exigidas directamente por la naturaleza humana, son consecuencias necesarias de sus exigencias y por ello comunes a todos los pueblos.

En consecuencia, la vida social, para poder ser vivida, debe ajustarse a las prescripciones del *derecho*, tanto natural como positivo y de gentes. De esta manera la virtud de la *justicia*, cuyo objeto es el derecho, aparece como la norma ineludible de la convivencia humana. Aquí, como en otras tantas cuestiones, Santo Tomás reelabora y profundiza principios de origen aristotélico, pero dándoles un sentido nuevo. La innovación más decisiva es el cambio de perspectivas: mientras que para el aristotelismo la actividad humana está ordenada a la vida social, en el tomismo la vida social está al servicio de la persona, que además de un fin temporal tiene un destino eterno.

h) Vida artística

El *hacer* humano transforma el mundo, imprimiéndole el sello de su actividad intencional. De ahí que sea distinguible el mundo de los seres naturales del mundo de los seres *culturales*. Una planta puede nacer y crecer naturalmente, pero también puede nacer y crecer porque el hombre la ha cultivado. En la época de Santo Tomás no se distinguía en el quehacer humano, como hoy lo hacemos, la labor del artesano de la del artista; en ambos casos se trata de *plasmar* en una materia una forma nueva, surgida en el espíritu del hombre y traducida en realidad por su acción.

El *arte* (*ars*) es "la recta determinación de la obra a realizar", cuya sede es la razón práctica del *artífice* (*artifex*): como todo lo específicamente humano, esta determinación brota del hombre entero, de sus sentidos, de sus emociones, de su imaginación, de su cosmovisión, pero cuaja en su *razón*; no ya en forma de juicio o de concepto, sino de obra a realizar, por lo tanto radica en su razón *práctica*. Así como en el orden especulativo hay hábitos intelectuales y en el orden

moral hay hábitos volitivos, el arte también es un *hábito* de la razón práctica.

Ya hemos observado que, para Santo Tomás, en la razón práctica hay un hábito directivo de la acción voluntaria, la *prudencia*; pero mientras ésta tiene por objeto el bien del sujeto, el *arte* está volcado al bien de la obra; mientras la primera supone la rectitud de la voluntad, el segundo no; mientras la primera no tiene caminos determinados, porque cada acción concreta es siempre imprevisible y nueva, el segundo, en cambio, tiene vías determinadas por la materia a plasmar y los medios para hacerlo.

De manera que en la concepción tomista el arte y la prudencia pertenecen a esferas distintas y por ello entre ambas no pueden, en principio, existir *conflictos*: sin embargo, en concreto el arte debe tener en cuenta el *fin* último de la vida humana, que no es la producción de obras, útiles o bellas, sino la perfección de la persona, que se ubica en el orden del *obrar*, no en el del *hacer*.

Según esta misma concepción, la *materia* sobre la que actúa el artífice puede ser corpórea (pintura, mármol, madera, piedra) o incorpórea (conceptos, juicios, razonamientos, actitudes, actos): por ello tanto es arte el del pintor, el escultor o el músico, como el del lógico, el poeta o el retórico. Pero el arte más importante es el que lleva a la persona a su realización; por ello la actividad pedagógica, que tiene su materia propia en la persona misma, a la que no sólo debe informar intelectualmente, sino motivar y ordenar su acción, ocupa el lugar más destacado entre las artes.

Cabe observar que la unión que Santo Tomás realiza entre lo que hoy denominamos "técnica" y "arte" (restringido el término a las bellas artes) tiene su fundamento en la unidad de la persona. Ciertamente que no es lo mismo lo *útil* que lo *bello*; pero la belleza a nivel humano, "el esplendor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia", implica también utili-

dad; siendo obra humana, ayuda a la realización personal; por otra parte cualquier obra, aunque tenga un fin utilitario, debe tener cierta belleza. Toda obra humana debe traducir la tendencia humana a lo bello, "lo que intuido, agrada".

i) *La persona*

El centro y la culminación de la realidad natural es la persona. Santo Tomás escribe que "la persona es lo más perfecto que existe en la naturaleza entera". Siguiendo la definición de *Boecio*, clásica en su tiempo, define a la persona como "la substancia individual de la naturaleza racional":

— *substancia:* ser que subsiste, que existe en sí mismo y no en otro ni con otro (como las determinaciones accidentales o los principios estructurales);

—*individua*: constituyendo una unidad existencial distinta de las demás de la misma especie y en sí misma indivisa;

— de *naturaleza:* poseedora de una estructura esencial típica, raíz de sus propiedades y de su actividad, cuyos caracteres son comunes a su especie;

—*racional*: capaz de razonar, de entender discursivamente, pasando por inferencias intelectuales de lo conocido a lo desconocido; si el comprender es propio del entendimiento humano en cuanto intelecto y por ello es intuitivo, en cuanto humano es razonante y discursivo.

El rasgo típico del hombre es su *racionalidad*: en ella se asumen los demás aspectos y por ella la persona

logra su realización, no sólo en el ámbito del conocimiento, sino también en el de la acción, cuya raíz está en la razón. Las tendencias, los instintos, el sentimiento, la afectividad, que de por sí pertenecen a una esfera distinta de la racional, deben encauzarse y ordenarse por la voluntad, cuyas exigencias deben estar de acuerdo con la razón; lo irracional no es humano.

Notemos que esta primacía de lo racional está, en Santo Tomás, ajena a todo racionalismo. En efecto, el racionalismo erige a la razón en un absoluto; en el tomismo sucede precisamente lo contrario; el razonar es signo de la pobreza del entendimiento humano, "el ínfimo de los intelectos", que en cuanto *intelecto* tiene por función intuir la realidad de las cosas, pero en cuanto *humano* no logra hacerlo sino trabajosamente. La primera intuición intelectual versa sobre lo sensible y siempre es confusa, debe elaborarse por un proceso discursivo para así esclarecerse y purificarse; sólo al fin de esta reflexión, si ha sido realizada correctamente, se llega a la intuición de la verdad.

Sin embargo, gracias a la razón el hombre llega a comprender y a dominar a los demás seres: en ella radica su grandeza y su poder. Pero lo importante para su existencia es llegar a orientar y dirigir su propio ser, llevándolo al mayor grado de *perfección* posible por el desarrollo de sus virtualidades. Todo lo demás tiende a este fin: las cosas y las mismas instituciones de la vida social están al servicio de la *persona*, aun cuando ésta sea parte de la sociedad y tenga deberes para con ella. Aquí hay un notable cambio de perspectiva con respecto a las fuentes inspiradoras; para el pensamiento griego la sociedad era una meta: el hombre se realizaba en la medida en que servía a la sociedad; para el tomismo lo social tiene por fin posibilitar y promover la realización personal: la persona es un centro al cual todo confluye.

Los filósofos antiguos habían visto con nitidez que la tendencia fundamental del hombre es su ansia de

felicidad: el aristotelismo elaboró cuidadosamente este principio. La respuesta obtenida era que en la contemplación de la verdad, acompañada del amor al bien y la moderada satisfacción de las apetencias sensibles, se halla esa ansiada felicidad. Solución fundamentalmente correcta, pero reservada a unos pocos y en realidad muy imperfecta. Santo Tomás, como pensador cristiano y aun como simple mortal, sabía muy bien que la felicidad alcanzable en este mundo siempre es parcial, pasajera e incompleta; no llena las aspiraciones humanas, que se verían frustradas si se enmarcasen solamente en los estrechos límites de esta vida.

El platonismo, inspirándose en las religiones mistéricas a través del legado pitagórico, había encarado el problema de la *inmortalidad*. El aristotelismo, al considerar al alma como principio formal del cuerpo, se vio trabado y prefirió soslayar el tema. Pero es un hecho ineludible que el hombre ansía una vida sin fin, no sólo una vida feliz. La posesión perfecta de la verdad y del bien totales sólo pueden darse en la inmediata unión con Dios, verdad y bien infinito. Para llegar a esta unión es preciso traspasar los límites de la vida temporal: esto, sin duda, es un dato de fe, pero Santo Tomás aduce razones filosóficas en su apoyo.

Un deseo natural no puede frustrarse y el deseo de la inmortalidad es un ansia profunda de la naturaleza humana. Notemos que el conocimiento intelectual traspasa lo temporal: *trasciende lo material*, pues su objeto es lo universal. Por lo tanto el acto intelectual que capta este objeto, también es inmaterial y consiguientemente la potencia intelectiva es inmaterial, ya que la potencia es de la misma naturaleza que su acto. Pero la substancia de donde brota la potencia intelectiva necesariamente debe ser de la misma índole: sería absurdo que una capacidad inmaterial surgiese de un principio puramente material. En consecuencia hay en el hombre un principio radical, el alma, que es *inmaterial*, aun cuando, por ser forma substancial, tenga funciones de

orden corpóreo. Pero de por sí, por ser inmaterial, carece de partes y por ello no puede descomponerse: desde el momento en que existe debe persistir en la existencia; por naturaleza es *inmortal*.

Cabría, sin embargo, preguntar si no podría perder ese acto de existir; aunque esencialmente inmortal podría ser *aniquilada*. La aniquilación equivale a perder el ser que se posee; sería un paso del ser al no-ser que, como todo cambio, supone, en el sujeto, una potencia a nuevo término. Pero resulta absurdo que haya una potencia al no-ser, porque la potencia está ordenada al acto, no a la nada. En consecuencia, esta hipótesis queda excluída: el alma humana tiene un comienzo en su existir, pero no un fin. Con todo, el alma no es la persona; la unidad substancial parece exigir que la continuación sin fin de su existencia no se restrinja al alma sola, sino al todo, vale decir, que el hombre entero resucite. Desde el punto de vista filosófico esto no pasa de ser una conjetura y las razones que han dado algunos filósofos para avalarla carecen de fuerza; en cambio, la fe cristiana afirma que habrá resurrección; no es sólo el alma, sino la persona la que tiene un destino eterno.

La concepción antropológica de Santo Tomás, aunque inspirada en fuentes aristotélicas y agustinianas fundamentalmente, las *supera* asumiendo sus principios en una síntesis coherente y unitaria. Así con el aristotelismo subraya la importancia de lo corpóreo, desvalorizado por el agustinismo; no hay pensamiento, por elevado que fuera, que no haya sido originado en una percepción, ni amor, por sublime que fuese, que no haya surgido de la captación sensorial y tenga apoyo en la sensibilidad; a la vez no hay sensación, por simple que fuera, que no esté impregnada de intelectualidad, ni sentimiento, por bajo que fuese, que no tenga algo de espiritual. Con el agustinismo remarca la decisiva importancia de lo espiritual, de la subjetividad y de la conciencia; por ineludibles que sean, las funciones ve-

getativas y sensitivas están al servicio de la vida superior, intelectiva y volitiva, en la que no sólo encuentran su culminación, sino su razón de ser; como lo inferior está al servicio de lo superior, así estas funciones sirven a la vida espiritual, que las asume en la unidad estructural y existencial de la persona humana.

La ética tomista resulta de esta concepción antropológica. Aun cuando utiliza elementos aristotélicos, se vale también de principios estoicos y neoplatónicos y sobre todo de la moral cristiana, a la que confiere una fundamentación racional. Por ello el estudio del hombre, en Santo Tomás, se realiza de un modo más completo en sus obras personales, teológicas, que en sus comentarios aristotélicos. Por importantes que sean sus comentarios a los tratados *Sobre el alma, Sobre los sentidos, Sobre la memoria*, a la *Ética* y a la *Política*, deben ineludiblemente completarse con la *Suma de Teología*, la *Suma contra los gentiles* y las diversas *Cuestiones disputadas* que versan sobre temas antropológicos y éticos.

Baste recordar la interpretación tomista de las teorías aristotélicas sobre el intelecto, que el llamado "averroísmo latino" concebía de una manera más fiel a la letra del filósofo griego: el entendimiento sería único para todos los hombres, a modo de una entidad inmaterial que actuase en cada uno de los individuos. Para Santo Tomás el entendimiento es una facultad del alma; por un hábil análisis textual muestra que su propia manera de interpretar al Estagirita no contradice sus textos; más aún, de ellos extrae los principios necesarios para avalar la idea cristiana de la inmortalidad individual. Lo mismo sucede con la teoría de las virtudes y de las pasiones, que se transfiguran al pasar a un contexto muy distinto del pagano en el que habían sido elaboradas y sobre todo en la subordinación de la política a la ética.

CAPÍTULO IX

EL SER

a) *La Metafísica*

La Filosofía tiene su culminación en la Metafísica, estudio del *ser en cuanto ser*. Mientras las demás disciplinas filosóficas investigan determinados modos de ser, la Metafísica desentraña el misterio del ser en toda su amplitud y su riqueza. Santo Tomás observa que el término "Metafísica" señala la dimensión *transfísica* de la realidad, ese aspecto profundo ubicado "más allá" de lo sensible, aunque se dé en lo sensible. Si fue mérito de Platón el "separar" lo inteligible de lo sensible, fue de mérito suyo el suponerlo en un mundo ajeno al físico.

En la época de Santo Tomás la base del estudio de esta disciplina era la obra aristotélica titulada precisamente "metafísica". Hoy sabemos que no se trata de una obra, sino de un conjunto de escritos del Estagirita de distinta data; sin embargo, Santo Tomás, mediante una exégesis que frecuentemente supera al texto, logra darle una unidad orgánica de la que en sí mismo carece. También hoy sabemos que el título de estos escritos no se debe, como aún se afirma en algunos manuales, al compilador del "corpus" aristotélico, Andrónico de Rodas, sino a un autor anterior, tal vez Hermipo de Esmirna, aunque esta atribución es discutible. Pero Santo Tomás ha visto en el nombre más que una ubicación bibliográfica en un sentido indicador de su contenido.

Sería erróneo restringir el pensamiento metafísico de Santo Tomás a su comentario aristotélico. Sus ideas se hallan repartidas a lo largo de toda su obra filosófica y teológica y con frecuencia con mayor profundidad

que en el marco a veces estrecho de su comentario a la "*Filosofía primera*", que es el nombre con que designa Aristóteles al estudio de la dimensión transfísica de lo real.

En diversos pasajes de compilación que hoy forman su Metafísica, el Estagirita la define ya como "ciencia de los primeros principios y las causas primeras", ya como "ciencia del ser en cuanto ser y sus propiedades", ya como "ciencia de lo inmóvil y separado" y por ello divino. Una abundante bibliografía moderna expone las largas investigaciones de los especialistas sobre la divergencia o convergencia de estas tres concepciones. Para Santo Tomás, la Metafísica, como saber supremo, tiene por sujeto lo más *inteligible*, que puede considerarse desde tres puntos de vista:

– desde el punto de vista del *conocimiento*, lo más inteligible son las causas, ya que nos dan la explicación de las cosas; por ello la Metafísica, como saber supremo, versa sobre las causas primeras;

– desde el punto de vista de la *universalidad*, lo más inteligible es lo más universal, ya que lo universal es el objeto de la inteligencia; por ello la Metafísica, como saber supremo, trata del *ser* y de los *principios*, que son lo más universal;

– desde el punto de vista de la *inmaterialidad*, condición de la inteligibilidad, lo más inmaterial es lo más inteligible; por ello la Metafísica, como saber supremo, considera a *Dios* y recibe la denominación de "Teología" por el mismo Aristóteles.

No hay, pues, tres sujetos distintos de saber, sino un mismo sujeto enfocado desde tres puntos de vista diferentes. Pero la fórmula que prefiere Santo Tomás

como síntesis de las demás es la de *"ciencia del ser en cuanto ser"*, ya que el estudio del ser exige la investigación de sus causas y principios y lleva a la causa suprema, Dios.

La Metafísica, como consecuencia de estas observaciones, no sólo es una ciencia, sino una *sabiduría* (*sapientia*): nos hace conocer lo real en sus causas y principios supremos; de ahí que le competa *juzgar* a toda otra forma del saber, no en su contenido mismo, sino en su fidelidad a los *principios;* además es el saber que *ordena* todo a su fin último.

La precisión del sujeto nos lleva a la de su *objeto.* Los ámbitos objetivos del saber están determinados por los modos de abstracción: el primer ámbito, físico, está constituido por los objetos que abstraen de la materia sensible individual, pero no de la sensible común; el segundo, *matemático,* está formado por los objetos que abstraen no sólo de la materia individual, sino también de la materia común (cualidades sensibles), reteniendo sólo la base corpórea de la cantidad (materia "inteligible") como referencia; el tercero, *metafísico,* abarca los objetos que abstraen de toda materia porque en su noción y en su existir no están ligados a ella.

Estos ámbitos objetivos de inmaterialidad diversa son sólo *análogos*: designan el término de procesos abstractivos diversos. Como veremos en seguida, el ser no puede definirse: se trata de una noción primaria que expresa el contenido de un *juicio* implícito ("esto es"). Este juicio abstractivo indicará que el ser está "separado" de toda materialidad, vale decir, que su realidad, la más amplia de todas, no exige la materia, como en el caso de los objetos físicos o matemáticos.

El hecho de que la Metafísica se ubique en el más alto nivel de inmaterialidad objetiva no significa que verse sobre abstracciones, sino que la *captación* intelectual de los aspectos propios del ser en cuanto ser exige de la mente, como medio de penetración en lo real, un modo de abstracción más profundo que el de las otras

disciplinas. El sujeto de la Metafísica es *concreto*, pero su estudio debe necesariamente "separar" de los demás los aspectos desligados de la materialidad: en esto consiste su "abstracción", que sólo merece tal nombre en forma impropia.

b) *El ser en cuanto ser*

En castellano el término *ser* es ambivalente: puede usarse como *nombre*, supliendo la carencia de participio que adolece el verbo "ser", y como *verbo*, en función de infinitivo. En el primer caso indica al *sujeto* que es; en el segundo, al *acto* de ser. En el latín, en cambio, Santo Tomás contaba con dos vocablos precisos: *ens* para significar el sujeto que ejerce el acto de ser y *esse* para designar al acto mismo. Para evitar confusiones se creó en nuestra lengua, en el siglo XVII, el término *ente* como supletorio del participio de "ser" inexistente, reservando el vocablo *ser* para expresar el acto. Sin embargo, el *uso*, que es el que impone los vocablos, ha seguido un curso inverso: emplea *ser* para indicar al sujeto que es, convirtiendo al infinitivo en participio; otro verbo, *existir*, vino a ocupar la vacante dejada y así designa al acto de ser. En nuestra exposición y al solo efecto de lograr mayor claridad, preferimos aceptar la terminología corriente.

El *ser*, para Santo Tomás, es "*quod est*" (lo que es). No se trata de una definición, puesto que toda definición implica la existencia de nociones anteriores más simples que aclaren lo definido; pero el ser es anterior a todo, pues todo lo que es es ser; no hay nociones que lo precedan o aclaren. Pero de algún modo debe *explicitarse* esta captación primaria de lo real. Al decir que el ser es "lo que es", Santo Tomás indica que en todo ser hay dos aspectos fundamentales: "lo que" (*quod*), un sujeto concreto, y "es" (*est*), el acto de existir que lo determina (como "viviente" es "lo que vive"; "lo

que" expresa un sujeto concreto y "vive" su acto determinante).

El *ser*, afirma Santo Tomás, "es lo primero que concibe el entendimiento". Su captación no resulta de una inferencia, inductiva o deductiva: se trata, por lo tanto, de una intuición (en sentido amplio), aun cuando se realice sobre el contenido inteligible de una percepción sensorial. La necesidad de esta percepción no elimina la inmediatez de la intelección porque se halla en un plano distinto. En el ámbito de lo inteligible lo primero que la mente capta es el ser y en forma inmediata.

Esta intuición, sin embargo, es *confusa*: para desentrañar su riqueza metafísica se requiere una profundización abstractiva. De otro modo estaríamos en el mundo de las objetivaciones comunes, no en el propio de la intelección filosófica. De ahí que la intuición del ser en cuanto ser se ubique en la esfera de la *abstracción* más profunda, sin evadirse por ello de la realidad más concreta, cuyos aspectos más íntimos trata de penetrar.

Como conocer equivale a poseer objetivamente lo conocido, la intuición del ser supone su objetivación en un *concepto*. Pero en este caso el término "concepto" posee caracteres absolutamente peculiares. Ya hemos advertido que el concepto en sentido estricto es la objetivación intelectual de una *esencia* y que sólo analógicamente podríamos denominar "concepto" al verbo, expresión de una acción o de un acto. En el caso del "concepto" de ser esta analogía se agudiza, ya que no expresa una esencia, sino un *complejo* unitario, "lo que es". De modo que lo objetivado en este caso implica un *juicio*, que expresa por el término "ser".

La característica propia del concepto es su *universalidad*. El "concepto" de ser goza, sin duda, de la máxima universalidad, ya que expresa todo lo que es: sin embargo, no es propiamente un universal. En efecto, lo universal *prescinde* de lo individual para retener sólo lo específico (como "hombre" prescinde de Pedro o de Juan) o bien prescinde de las diferencias específicas

para retener sólo lo genérico (como "animal" prescinde de racional o irracional). Pero el concepto de "ser" no puede prescindir de nada, ni siquiera de lo individual, que es ser en el sentido más estricto; por ello no es propiamente universal, pese a gozar de la máxima universalidad.

La universalidad se fundamenta en la *abstracción*: el concepto es universal porque es abstracto. Sin embargo, el ser no es propiamente abstracto, ya que no puede abstraer de nada, porque todo es ser y lo concreto es ser en el sentido más riguroso. De modo que la "abstracción" del ser sólo indica que en cuanto ser no está ligado a una realización material: no se trata de una abstracción excluyente, sino incluyente.

Todo esto nos indica que las nociones de "concepto", "universal" y "abstracto", tomadas del lenguaje propio de la Lógica, sólo *analógicamente* pueden emplearse en Metafísica. La mayor parte de las dificultades que históricamente se han planteado en torno del ser tienen su origen en el no haber advertido esta diferencia capital.

c) *Analogía del ser*

Todo lo que es, es *ser*. Esta intuición fundamental, que puede parecernos hasta trivial, toca el fondo mismo de la realidad. *Parménides*, al formularla, se constituyó en el padre de la Metafísica. El ser da unidad profunda a lo real, esa unidad que buscaban los jónicos en el *arjé* primordial. Pese a la evidente multiplicidad de las cosas, Parménides afirmó la *unidad* del ser: si todo es ser y fuera del ser no hay nada, ¿cómo podría multiplicarse? La diversidad supone el *añadir* al ser un factor divisivo, como, por ejemplo, la diferencia específica se agrega al género para dividirlo en especies o la diferencia individual a la especie para diversificarla en individuos. Pero ninguna diferencia podría agregarse al ser, ya que nada hay que no sea ser. Por lo tanto, con-

cluyó Parménides, la multiplicidad es mera apariencia.

Sin embargo, es imposible negar la *multiplicidad* de los seres: se trata de una evidencia irrecusable. Esta evidencia llevó a los *sofistas* a negar la unidad del ser: no hay nada en común en lo que denominamos "seres", salvo el *nombre* que les aplicamos (posición que adoptarán los nominalistas medioevales y los empiristas modernos). Por este camino no tardarán en concluir en la asombrosa afirmación de que "el ser no existe", que, con todo, resulta válida para el ser parmenidiano. La falla de Parménides residió en identificar al ser con su *concepto* (como hará más tarde el idealismo hegeliano), dándole, además, un sentido puramente lógico, o sea *unívoco*. Pero la reacción sofística no evitó el error contrario: entendió lo real como una multiplicidad *monádica* de individuos sin rasgos comunes; de este modo el ser resultará simplemente *equívoco* (un "sinsentido" como dicen los neopositivistas), anulando así su inteligibilidad.

Platón compendió el problema, aunque sin lograr liberarse del influjo parmenidiano: los individuos se aúnan en especies y éstas en géneros, que constituyen la realidad verdadera, subsistente en un mundo *ideal*, del que el cambiante mundo físico no es sino una sombra. El *ser* es *idéntico* a sí mismo y por ello no puede cambiar, pues perdería esa identidad y ya no sería ser; el *no - ser* no es la nada, sino lo *diverso*: estamos aún en un plano lógico que abstrae de la existencia concreta, cada ser es lo que es y a la vez no es no lo que no es: se trata de una oposición de esencias.

Aristóteles dio con la clave al asentar que "el ser se dice de múltiples maneras": no es unívoco ni equívoco, sino *análogo*. Santo Tomás profundizará este descubrimiento capital, encontrando, además, su fundamento. El ser, explicará, no es unívoco porque se realiza de distintos modos: una substancia es ser en sentido pleno, pero también lo es un color, un sonido, una acción, una

relación. Tampoco es equívoco porque su realización no es totalmente distinta: hay en todos los seres una dimensión inteligible *común,* ya que todos los seres *existen,* aunque de diversa manera. El ser, por lo tanto, es análogo porque entraña siempre una unidad bipolar: *algo* que *es,* aunque diversamente. Hay una *constante* común a todo ser que permite unificarlo relativamente en una *noción* sin dañar su diversidad esencial.

La concepción tomista de la *analogía* ahonda la reflexión aristotélica y la transforma. "Análogo" es lo esencialmente diverso pero relativamente igual: esta *igualdad proporcional* (noción originariamente matemática) *explica la unidad* relativa del ser en la *multiplicidad* de sus realizaciones. El Estagirita había descubierto la analogía del ser, pero sin llegar a su fundamento, por no haber visto sino el aspecto esencial: los seres se realizan de múltiples maneras, proporcionalmente iguales. Sin embargo, esta unidad proporcional tiene su raíz en el diverso modo de poseer el *esse*, el acto de existir, determinante del ser y por ello de su analogía.

En el aristotelismo aparecían *dos* formas de analogía. En la primera, que Santo Tomás denomina *de proporción,* la estructura inteligible análoga se realiza sólo en el primer analogado y se atribuye a los demás por su relación real con él; así, "sano" se dice estrictamente del animal, pero también se atribuye al clima, al alimento, a la bebida, al color, etcétera, que son ya causas, ya manifestaciones de la salud. En la segunda, que el Santo llama *de proporcionalidad,* la estructura inteligible análoga se realiza en todos los analogados, pero de modo diverso, aunque proporcionalmente igual; así, la "visión" sensorial es al sentido de la vista como la visión intelectual lo es al entendimiento. Este segundo tipo de analogía reviste, a la vez, dos formas; la de proporcionalidad *propia,* que es la del caso citado u otros similares, y la de proporcionalidad *impropia,* que se da en la metáfora: al hablar, por ejemplo, del "prado sonriente" entendemos que el aspecto del prado es al mismo como la son-

risa al rostro; pero aquí no hay ya realización, sino sólo semejanza.

A *¿qué tipo* de analogía pertenece la del ser? Hay que excluir, ante todo, la metafórica (proporcionalidad impropia), porque el ser se realiza propiamente en todo lo que es. Quedan la de proporcionalidad propia y la de proporción (que el tomismo posterior llamará "de atribución"). En primer lugar aparece claro que hay en el ser analogía de *proporcionalidad*: en todo "lo que es" hay una relación constante entre "lo que" y "es", que podemos traducir diciendo que el existir substancial es a la substancia, como el existir cualitativo a la cualidad o el cuantitativo a la cantidad. Pero en seguida advertimos que los accidentes sólo son determinación y manifestación de la substancia y que su existir sólo tiene sentido secundario, ya que lo que propiamente existe es la substancia. Además, las mismas substancias, aunque ejercen de por sí su existir, dependen del Ser creador.

Esto nos lleva al segundo tipo de analogía, de *proporción,* en la que los analogados inferiores sólo merecen la calificación análoga por referencia y dependencia a un primero. Pero en el aristotelismo esta analogía exige que la perfección análoga se realice sólo en el primer analogado; así, el clima no es de por sí "sano", como no lo son la comida, ni la bebida, ni el color; en cambio, todo *ser* lo es realmente, aun cuando tenga dependencia jerárquica con relación a otro. ¿Podría hablarse ya de analogía de proporción? Según el esquema aristotélico, no.

Para Santo Tomás el ser es análogo con *ambos tipos* de analogía. Sin embargo, introdujo una variante fundamental en la analogía de proporción, no prevista por el aristotelismo, basada en la noción platónica de *participación.* Todo ser participa, en grado diverso, del acto de existir (*esse*); por ello la realización del ser se da verdaderamente en todo lo que existe, aunque de diverso modo. Hay, pues, una nueva forma de proporción, exclusiva del ser.

Esta nueva forma de proporción no fue advertida por muchos tomistas posteriores, originando una larga controversia, que duró siglos. Así, en el Renacimiento, *Tomás de Vío* sostuvo que el ser es análogo con analogía de proporcionalidad propia cuando se trata de la substancia y los accidentes, pero con analogía de atribución (proporción) cuando se refiere a Dios y a las creaturas; *Francisco Silvestri*, en cambio, mantuvo que en toda analogía hay un primer analogado, aun en la de proporcionalidad, lo que en realidad no parece darse sino en el caso del ser; *Juan Poinsot* dio una solución que se generalizó: el ser es análogo con analogía de proporcionalidad propia, que virtualmente contiene una analogía de atribución (proporción).

El problema residía sobre todo en explicar cómo el ser podría poseer analogía de proporción si en ella la perfección análoga sólo se realiza en el primer analogado. Por ello este tipo de analogía pasó a segundo término: se dio más importancia a la proporcionalidad, que pareció más evidente, afirmándose cada vez más la opinión de que la proporción estaba virtualmente contenida en ella. Las investigaciones recientes sobre la *participación* cambiaron el panorama.

d) *La participación*

Cuando los primeros filósofos buscaban un *principio* común a todos los seres físicos intuían el problema metafísico de lo uno y lo múltiple. Es evidente la multiplicidad de los seres, pero la multiplicidad sólo se explica por la unidad, como afirmarían más tarde, y con razón, los pitagóricos. Ni la solución parmenidiana de la *unidad* total del ser ni la dofística de la *multiplicidad* sin comunidad alguna lograron explicar satisfactoriamente la cuestión. La analogía aristotélica dará, más tarde, con la clave del problema y podrá resolverlo, aunque sin llegar a su último fundamento.

Santo Tomás asumió el descubrimiento aristotélico, pero transfigurándolo mediante la noción platónica de *participación*, recibida por conducto de varios autores, sobre todo de *San Agustín* y del *Pseudo-Dionisio*. Esta noción, intuida ya por *Diógenes de Apolonia*, tuvo su formulación plena en *Platón*: comprendió el genial griego que lo múltiple sólo se explica por lo uno y que lo uno es idéntico a sí mismo; de ahí concluyó que el mundo cambiante que nos rodea era sólo una sombra de la realidad, que debía, naturalmente, estar más allá de lo físico; por ello sostuvo la existencia de un mundo suprasensible en el que subsisten las Ideas unificadoras de lo múltiple, idénticas a sí mismas e inmutables. Los seres corpóreos *participan* de la realidad de las Ideas, pero de un modo precario. En consecuencia, el mundo físico es sólo una sombra de las Ideas; la "participación" consiste en la proyección de las sombras del mundo ideal sobre una indeterminada "jora".

Aristóteles rechazó esta noción de participación, carente de sentido, al mismo tiempo que demolía el mundo de las Ideas creado por su maestro, interesante pero lleno de contradicciones. La realidad está constituida por las cosas mismas: las que poseen una estructura esencial igual permiten que nuestra mente se forme una idea de su esencia, la misma para todos los de una misma especie. La esencia concreta está constituida por dos principios, uno determinante, la "forma", y otro determinable, la "materia"; el primero es principio real de comunidad específica y por ello de unidad; el segundo, en cambio, es principio real de multiplicidad individual. La comunicación de la especie de un individuo a otro se realiza por generación, substancial o accidental; no hay participación, sino causalidad.

La reflexión tomista, asintiendo al aristotelismo en su crítica al mundo platónico de las Ideas, asume a la vez la *participación*, transfigurándola. Para Santo Tomás "participar" significa poseer parcialmente una perfección: así Sócrates es *un* hombre, no *el* hombre; participa de

la naturaleza humana. Entre todos los sujetos participantes de una misma naturaleza hay una comunidad específica que es real y no sólo lógica y que permite definirlos por un concepto *unívoco*. Pero a la vez hay perfecciones que se participan de diversa manera; por ejemplo, la vida se realiza en los vegetales, en los animales, en los hombres o en los ángeles o en Dios, pero de modo diverso; por ello hablamos propiamente de vida vegetal, animal, humana, angélica o divina, expresando esta comunidad por un concepto *análogo*.

En el caso del *ser*, la perfección participada es el *esse*, el existir, que se realiza de modos diversos, aunque proporcionalmente iguales, ya que todo ser es algo que existe: por ello se expresa por un concepto *análogo*, que indica al sujeto participante del existir. Así el *existir* es el fundamento unificador de todos los seres, no como un substrato difuso en ellos, como en el principio físico de los primeros filósofos griegos, sino como el *acto* constitutivo de cada ser, presente en cada uno de ellos en forma diversa según su tipo propio.

La participación implica una *composición* entre el sujeto participante y la perfección participada que lo determina. Así la perfección hombre se participa por los sujetos concretos que son Juan o Pedro, o "blanco" por el papel o por el yeso; por ello Pedro no es "el" hombre, sino "un" hombre, o el yeso no es "lo" blanco, sino "un" sujeto blanco. En el caso del ser, el *existir* determina ante todo a las substancias, que existen de por sí, pero no son el existir mismo; los demás analogados son sus determinaciones accidentales, que sólo existen en y por la substancia. Pero la composición implica, por una parte, *limitación* y finitud: la perfección participada está limitada por el sujeto participante; por otra parte exige un *compositor*: si todos los seres fuesen finitos carecerían de explicación última; debe haber una causa que les participe el existir sin participarlo ella misma. El existir participado supone un ser que *sea* el existir mismo, en el que no haya composición, sino *identidad* en-

tre el sujeto y el acto de existir, siendo, por ello, infinito y por tanto único. Ese ser es Dios.

De este modo Santo Tomás llega al *fundamento* de la unidad y diversidad analógica de los seres; la analogía de proporción adquiere una forma nueva, desconocida por el aristotelismo, y la participación atisbada por el platonismo encuentra su auténtica realidad. La participación, como la concibe el tomismo, no sólo fundamenta la analogía, sino que es la base de toda su concepción metafísica. Gracias a ella se explica la estructura íntima del ser.

e) *Estructura del ser*

Todo ser *es* y es *algo* determinado. Entraña, por lo tanto, una *estructura* fundamental, constituida, ante todo, por el "es" (acto de existir) y el "algo" (naturaleza esencial). Santo Tomás observa que el *sujeto* concreto (*suppositum*) posee, además de estos principios, *otros*, por ejemplo, los accidentes. Pero ante todo importa esclarecer la estructura constitutiva del ser en cuanto ser, ya que el saber progresa de lo más universal a lo más particular.

Respecto a cualquier objeto de estudio caben, según *Aristóteles*, dos preguntas fundamentales:

—¿existe? (*an sit*) y

—¿qué es? (*quid sit*).

El aristotelismo, al plantear estas cuestiones, no advirtió que se referían a la estructura fundamental del ser. Para el Estagirita el hecho de existir era el presupuesto básico de toda investigación: sería vano reflexionar sobre lo irreal. Pero la *existencia* de una realidad, empíricamente comprobable, no pasa de ser un mero *hecho* contingente: la filosofía versa sobre el *qué es y*

sobre su *porqué*. De ahí que, tras determinar la composición de substancia y accidentes, llegue a la intimidad de lo real estableciendo la composición, en el seno de la substancia, de forma y materia, para luego buscar sus causas eficiente y final.

La doctrina judeo-cristiana de la *creación* obligó a analizar el sentido de esa abrupta irrupción del ser sin que nada lo precediese, salvo la existencia del Creador. Los seres han comenzado súbitamente a *existir;* el existir ya no es un mero hecho, sino la raíz de la realidad. Con todo, el influjo platónico impidió por siglos que explotasen esta veta fundamental. Como observa Santo Tomás, en *San Agustín* "es" indica la cópula verbal y *esse* la realidad de las cosas, determinada por la estabilidad de su esencia. En *Boecio* todo ser creado se compone de *esse* y *quod est;* pero el *esse* designa la esencia y el "*quod est*" su realización concreta en un sujeto.

Fueron los filósofos árabes, en especial *Avicena,* quienes realizando el avance decisivo: la *existencia,* para este pensador, distingue a los seres reales de los posibles; es un agregado *accidental* que convierte a una esencia meramente posible en un existente real, y en esto consiste la creación. Estas ideas pasaron luego al mundo latino: *Guillermo de Auvergne*, que falleció en París precisamente el año en que Santo Tomás comenzaba sus estudios en esa ciudad, había enseñado que en todo ser creado el existir (*esse*) era distinto de la esencia; mientras la *esencia* era propia de cada ser, el *existir* era común a todos ellos, participación del existir divino.

Para Santo Tomás la estructura fundamental del ser está constituida en instancia definitiva por dos principios:

—el acto de *existir* (*esse*) y

—el *sujeto* concreto (*suppositum*).

El *existir* (*esse*) no es la mera realidad de los seres,

ni su presencia actual o sea su existencia, sino al *acto* fundamental de lo real, raíz de toda perfección; por ello es "la perfección de todas las perfecciones". "Perfecto", explica Santo Tomás, equivale a "acabado", "realizado"; expresa el término de un proceso, propio de los seres cambiantes del mundo físico, que alcanzan su acabamiento o realización mediante una evolución de lo potencial a lo actual. Pero esta noción se ha trasladado al orden metafísico, oponiéndose a su contraria, la nada; entendida en este sentido solamente indica la exclusión intrínseca de imperfección. Por ello el *existir*, considerado en sí mismo, excluye toda limitación que, cuando se da, proviene del estar *participado* por un sujeto; el existir imparticipado es necesariamente infinito.

La originalidad de Santo Tomás radica en haber descubierto que el *esse* no es simplemente la realidad de las cosas ni su existencia o presencia actual, sino "lo más íntimo y profundo" del ser. De ahí que resulte inexacto traducir, como hacen muchos tomistas, *esse* por existencia: ésta es la realidad de las cosas, su presencia actual; el *existir* es la positividad absoluta de cada ser, su raíz más profunda; mientras la realidad o actualidad es empíricamente comprobable, para llegar al existir se debe apelar a una especial penetración metafísica.

El *sujeto* concreto (*suppositum*) constituido en ser por el acto de existir es algo determinado: hombre, caballo, bronce. El *tipo* determinado de ser es su *esencia*. Como la esencia es lo definible, se denomina también *quididad* (*quidditas*), pues indica lo *que* cada ser es (*quid est*). La esencia, por lo tanto, constituye al ser concreto en una determinada *especie*, expresable por una definición; es el aspecto directamente inteligible de lo real, objetivable en un concepto. En cuanto principio radical de las propiedades y de la acción, se denomina *naturaleza* (*natura*).

En la estructura *esencial* del sujeto, hay relación entre la *esencia* en cuanto especie (por ejemplo "hombre") y el *sujeto* (por ejemplo, "Pedro"); se trata de una

composición *lógica* entre lo abstracto y lo concreto. Pero en la realidad concreta la relación es entre la parte y el todo: la *esencia* es la parte constitutiva especificante, el *sujeto* es el todo constituido específicamente por ella.

Cabe preguntar qué relación existe entre la *esencia* concreta y el acto de *existir*, constitutivos fundamentales del ser. Para Santo Tomás la solución es neta: existe una *composición real*: la esencia es el principio "receptor" del existir, éste es el acto participado por ella; participante y participado son principios *realmente* distintos. La esencia *limita* al existir, al hacerlo propio de tal tipo de ser; en cambio, el existir es, de por sí y en cuanto perfección última, ilimitado; entre el principio limitante y el limitado hay distinción real, al punto que un existir imparticipado debe ser necesariamente infinito, como sucede en Dios.

Una larga discusión ha dividido a los filósofos sobre este punto. Un alumno de Santo Tomás, *Egidio Romano*, entendió esta distinción real como la vigente entre dos *cosas*, suscitando la inmediata réplica de *Henri de Gand*. En cambio, para Santo Tomás se trata de una composición entre dos *principios* inseparables: el existir es, en los seres creados, existir de una esencia y una esencia no es nada sin el existir. Pero naturalmente la *primacía* es del existir; hasta llega a decir que la esencia *(essentia)* se denomina así "porque en ella y por ella el ser tiene existir" (*habet esse*), derivando *essentia* de *esse*. Si la esencia es *potencia* respecto al *acto* de existir, lo es de un modo absolutamente único, porque mientras en todos los demás casos el acto es la realización de una potencia, el *esse* la raíz de la esencia, el constitutivo "más íntimo y profundo" de todo lo real.

f) *Propiedades del ser*

El *ser* contiene en sí toda la riqueza de lo real. Nuestra mente explicita, tras comprobar que tal o cual

propiedad es coextensiva con el ser mismo, lo que su noción enuncia implícitamente. Ya *Parménides* había identificado al ser con la unidad y *Aristóteles*, tras rechazar la unidad del ser, sostuvo, sin embargo, que todo ser es uno. *Platón* había identificado al ser con el bien, la Idea suprema, y *San Agustín* lo había hecho con la verdad. Además, los filósofos medioevales habían notado la existencia de nociones convertibles con el ser, como "cosa" (*res*) y "algo" (*aliquid*).

Santo Tomás sistematizó estos elementos. El ser, dice, puede considerarse ya en sí mismo, ya en relación. Considerado en sí mismo, el ser puede, a su vez, encararse en forma afirmativa o positiva. Afirmativamente, el ser es una *cosa* (*res*, de donde proviene "real"); negativamente, sólo puede significar su indivisión, vale decir, es *uno (unum)*. En relación, el ser indica o conveniencia o distinción; en cuanto indica distinción de otro, es *algo (aliquid);* en cuanto significa conveniencia, sólo puede relacionarse con lo que intencionalmente lo asimila, o sea con el entendimiento, y es *verdadero* (*verum*), o con la voluntad, y es *bueno* (*bonum*).

Hay, pues, cinco propiedades implícitas en el ser, que en realidad no son sino manifestaciones suyas: 1) cosa, 2) uno, 3) algo, 4) verdad y 5) bien. No todas tienen igual importancia metafísica: así, "cosa" manifiesta simplemente la realidad de una esencia; "algo", la distinción del ser de la nada; estas propiedades, aunque trascendentales, son demasiado obvias para detenerse en ellas. Más importantes son las restantes: "uno", "verdad" y "bien".

La *unidad* del ser no equivale, como en el pensamiento parmenidiano, a su unicidad: la multiplicidad de los seres es una evidencia. Y cada ser puede o bien ser simple o bien compuesto; si es simple, es indiviso; si es compuesto, es o bien un agregado de varios, o bien al menos divisible. De modo que la unidad es *análoga*, como el ser mismo; se da de diversas maneras y consiste esencialmente en la *indivisión*, que puede realizarse

de diferentes formas. Santo Tomás advierte que no se trata de la unidad aritmética, sino de la intrínseca carencia de división propia de cada ser. Hay unidad absoluta o de simplicidad y unidad composición, cuando dos principios tienen un mismo existir, como la unidad substancial de la esencia corpórea compuesta de materia y forma, o al menos la unidad de substancia y accidentes; por fin hay una unidad de agregación, cuando varios seres constituyen un conjunto, sea físico, como una biblioteca o una casa, sea moral, como una sociedad humana.

La *verdad* del ser es su capacidad para manifestarse al *entedimiento*. Aquí Santo Tomás sintetiza dos tendencias: la aristotélica, que hace de la verdad una propiedad del juicio intelectual (hay verdad cuando la mente afirma lo que realmente es o niega lo que no es), y la agustiniana, que hace de la verdad un carácter íntimo de las cosas mismas ("verdadero es lo que es", dice la definición agustiniana; las son en la medida en que reflejan la verdad eterna, que es Dios mismo). Con la primera, sostiene que la verdad formalmente es una propiedad del juicio; con la segunda, que, como el ser causa la verdad de nuestro entendimiento, hay en él causalmente verdad y, si esto es así, es porque participa del ser divino, que es la verdad misma por ser la inteligibilidad suma. Pero supera ambas tendencias al establecer un principio nuevo: "la verdad sigue al *existir*", es su consecuencia; cuando la mente afirma lo que existe o niega lo que no existe posee la verdad; por lo tanto es en el existir (*esse*) donde se halla el fundamento de toda verdad; y como el ser es lo que existe, en todo ser hay verdad. Notemos de paso que en Santo Tomás no aparece, la distinción, propia del racionalismo wolffiano, de "verdad lógica" y "verdad ontológica".

El *bien* es la aptitud del ser para finalizar la tendencia de la *voluntad* y de este modo equivale al fin y a la perfección, ya que todo ser tiende naturalmente a su propia realización. En esto coinciden el aristotelismo y

el agustinismo; pero Santo Tomás añade que toda perfección es tal porque *existe;* de ahí que el existir (*esse*) sea "la perfección de todas las perfecciones" y aquello a lo que tiende toda tendencia. Por lo tanto todo ser, porque existe, es bueno; por ello, como el ser, el bien es *análogo,* se realiza de modos diversos y está en la base de esas distintas realizaciones. Siguiendo la tradición, lo divide en bien útil (*utile*), deleitable (*delectabile*) y honesto (*honestum*); son formas de bien que pueden no coincidir entre sí: una obra técnicamente o artísticamente buena puede ser moralmente mala y viceversa. La negación del bien, el *mal,* no excluye, sino que implica el bien; por ejemplo, lo moralmente malo supone la carencia de un bien en un sujeto existente.

Estas *propiedades* del ser, conceptualmente *distintas* entre sí y del ser mismo, se *identifican* realmente con el ser: son manifestaciones suyas, implícitas en él. Nuestra mente, al reflexionar sobre el ser, las explicita, comprendiendo, sin embargo, que no expresan algo distinto del ser ni le añaden nada positivo. Lo mismo sucede con los *principios,* cuando, pasando del plano de las nociones al del juicio, se formulan explícitamente.

g) *Los principios*

Principio (*principium*) es lo que origina algo, ya en el orden real, ya en el orden cognoscitivo. En ambos órdenes el principio primero es el *ser,* ya que, por una parte, todo lo que es, primariamente es ser y, por otra, todo conocimiento es primariamente captación de un ser. La concepción realista de Santo Tomás afirma la estrecha relación entre ambos órdenes, pero sin confundirlos. Lo real es lo que se conoce; conocer es poseer intencionalmente al ser, determinante del conocer, y el conocer es, a su vez, un modo de ser. Pero también hay objetos de conocimiento que no son reales, por ejemplo, los "seres de razón"; con todo éstos se elaboran sobre el modelo del ser real.

Las propiedades del ser manifiestan, en el plano conceptual, aspectos coextensivos con el ser mismo; en el plano del juicio esta explicitación se realiza con los *primeros principios.* Ya *Parménides* había afirmado "el ser es y el no-ser no es". Aristóteles vio en esta proposición el primer principio en el orden del juicio: "es imposible afirmar y negar simultáneamente lo mismo del mismo sujeto".

Para Santo Tomás este principio, denominado de *no-contradicción,* expresa una evidencia primaria: que es imposible que lo mismo exista y no exista simultáneamente y bajo el mismo aspecto. El valor *absoluto* del primer principio en el orden del conocer se funda en que expresa una realidad *absoluta* en el orden del ser. El ámbito cognoscitivo traduce lo real: la intuición del ser nos da un primer concepto, la noción de ser, que la razón opone dialécticamente al segundo concepto, el de no-ser; surge así el primer juicio: "el ser no es el no-ser". La fórmula de Santo Tomás simplemente expone este juicio: "es imposible que lo mismo sea y no sea simultáneamente y bajo el mismo aspecto".

Santo Tomás enuncia también *otros* principios: "el ser existe o no existe" sin término medio (más tarde se lo denominará "de tercero excluido"); se trata de una conclusión evidente del principio de no-contradicción, aunque no inmediata, y por ello constituye un principio distinto; "dos seres iguales a un tercero son iguales entre sí" (llamado después de "identidad comparada" o "de transitividad"); "todo lo que sucede tiene una causa", fórmula del principio de causalidad; los principios lógicos del razonamiento, de los que ya hemos hablado, etcétera. En cambio, nunca menciona al principio de *identidad,* aunque haga uso de él; el primero en mencionarlo fue el filósofo español *Antonio Andrés,* en el siglo XV: "el ser es el ser": enunciado así, no pasa de ser una tautología y si le añade un elemento nuevo sólo tiene validez por ser una afirmación no contradictoria. Los primeros principios son *evidentes* por sí mismos y por

ello el tratar de demostrarlos significa, dice Santo Tomás, dar muestras de incultura (*ineruditio*).

h) *El devenir*

Todos los seres de los que tenemos experiencia, incluso nuestro propio ser, están en continuo *cambio*. Esta evidencia había llevado a *Heráclito* a sostener que todo cambia y nada permanece; no existiría, en este caso, nada hecho ni acabado: no habría ser. *Parménides*, por el contrario, descubrió que en última instancia todo es ser: esta evidencia lo había llevado a negar el cambio, porque cambiar significa dejar de ser lo que se es para devenir lo que no se es, o sea a anular al ser. *Aristóteles*, en su análisis del movimiento, comprendió que todo cambio es cambio de algo: si no, sería cambio de nada, o sea no habría cambio. De ahí infirió que entre el ser acabado y el no-ser total hay algo que sus predecesores no habían vislumbrado: el poder ser, la *potencia*.

Santo Tomás retomó estos principios, profundizándolos. Una realidad puede hallarse en dos estados: o bien ya está hecha, acabada, en *acto* (*actum* significa "hecho"), o bien está haciéndose, realizándose, en devenir, lo que supone una capacidad real de llegar a ser: está en *potencia* (*potentia* indica poder ser). Esta capacidad no es una mera posibilidad: lo posible se ubica en el orden lógico, no en el real. Así, por ejemplo, una estatua está en acto cuando ha sido acabada; sin embargo, existe realmente en el bloque de mármol del que ha sido hecha como potencialidad o capacidad de llegar a ser estatua. Indudablemente, sin la acción del escultor no habría llegado a ser, quedando en estado de simple indeterminación: su determinación (por ejemplo, el ser una estatua de la Virgen María) depende totalmente de la acción del que trabaja el mármol.

La *potencia*, por lo tanto, es indeterminación; por ello mismo no puede ser definida: sólo podemos decir, en

términos generales, que es la capacidad de llegar a ser algo. Tampoco puede ser conocida: se conoce por su acto, una vez que ha llegado a ser algo determinado. Por ello la potencia está esencialmente ordenada al acto. Por fin, la potencia no puede existir sino en un ser en acto, ya que todo lo que existe en sentido estricto es determinado.

Hay múltiples *tipos* de potencia, pero pueden reducirse a éstos:

- potencia *dinámica*, en el orden de la acción, que puede ser:
  - *activa*, capacidad para actuar sobre otro ser;
  - *pasiva*, capacidad para ser actuado por otro ser;
- potencia *estructural*, en el orden de la constitución del ser:
  - *esencial*, capacidad de estructurar una esencia como principio indeterminado (la materia prima) o de ser determinable por accidente (la substancia);
  - *entitativa*, capacidad de estructurar al ser como principio esencial (la esencia).

El tipo más claro de potencia es el dinámico: la capacidad que tengo, por ejemplo, de mover una silla o de ser movido por alguien que me empuje; la capacidad del fuego para calentar el agua y la de ésta para ser calentada. En este mismo orden, aunque con un modo distinto, están las potencias vitales: la capacidad de ver o de entender, cuyo acto no pasa a un término externo, sino que permanece en el sujeto como perfección suya. En cambio, las potencias de tipo estructural deben descubrirse por un razonamiento laborioso: la materia prima, como substrato del cambio substancial,

aparece como principio constitutivo del ser corpóreo tras una detenida reflexión; la esencia como principio estructurante del ser, determinable por el acto de existir, está en el mismo caso.

El *acto* es el acabamiento del ser, su determinación o perfección. Tampoco puede ser definido, aunque sí conocido, ya que lo que conocemos es precisamente lo determinado: la imposibilidad de su definición proviene de la amplitud misma de la noción, que no puede encuadrarse en ninguna especie o género. Mientras la potencia es indefinible por su imperfección, el acto lo es por su perfección.

Hay diversos *tipos* de acto, que pueden reducirse a éstos:

- acto *dinámico*, en el orden de la acción, que puede ser:
  - acción *inmanente*, si permanece en el sujeto agente;
  - acción *transitiva*, si actúa sobre algo exterior al sujeto;
- acto *estructural*, en el orden de la constitución del ser:
  - *esencial*, determinación estructurante de la esencia (la forma substancial) o determinante de la substancia (los accidentes);
  - *entitativo*, determinación estructurante del ser como ser (el acto de existir).

También en el caso del acto, el tipo más claro es el dinámico: la acción realizada por un sujeto, ya sobre otro, como el clavar una estaca, ya en forma vital, como el ver, entender, caminar. Santo Tomás observa que la noción del acto, originariamente, se refería sólo al orden dinámico; de ahí fue trasladada al estructural para de-

signar toda determinación. Así los accidentes, determinantes de la substancia, son actos; la forma substancial, determinante de la materia prima, es acto esencial. Pero "el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones es el existir". Aquí Santo Tomás rompe con el aristotelismo, para el que la forma substancial es el acto definitivo y el constitutivo último de lo real: traspasando el orden de lo esencial, establece, en la cima de todo, al existir (*esse*).

Las *relaciones* entre el acto y la potencia surgen de la naturaleza misma de estos principios:

— en primer lugar, son *correlativos*: la esencia es esencialmente relativa al acto y cada potencia a un determinado tipo de acto; asimismo el acto es esencialmente relativo a la potencia y cada acto a un determinado tipo de potencia; con todo puede haber un acto sin potencia;

—pero esta correlatividad no impide la *primacía* del acto: el acto antecede en todo orden a la potencia, como lo perfecto a lo imperfecto; esta antelación abre la posibilidad de que haya un acto puro, pues mientras lo imperfecto sólo tiene sentido por su relación a lo perfecto, lo perfecto, en cambio, no implica imperfección;

—por lo tanto, siendo el acto perfección, su *limitación*, que es una imperfección, sólo puede provenir de la potencia, principio a la vez correlativo y distinto del acto;

—la *multiplicación* del acto, por la misma razón, proviene de la potencia; la unidad es, como vimos, coextensiva con el ser; la multiplicidad, como ruptura de la unidad, indica imperfección y potencialidad;

—la *acción* sólo puede surgir de un ser en acto: nada da lo que no tiene y para actuar es preciso estar en acto;

—en el orden de la acción, el acto es desenvolvimiento de la potencia y por ello ésta tiene anterioridad temporal; esto no obsta para la primacía del acto, ya que el desenvolvimiento de la potencia es obra de un ser en acto;

—el acto y la potencia son principios realmente *distintos* entre sí, pero no como lo son dos cosas, entidades o realidades, sino como constitutivos del ser: el acto es perfección determinante, la potencia capacidad determinable; el acto es perfección participada, la potencia sujeto participante.

La extraordinaria importancia de estos principios se evidencia por su fecundidad: descubiertos al analizar el cambio físico, aparecen, en forma analógica, en cada manifestación del ser, tanto en el orden dinámico como en el estructural, mostrándose como una constante de orden metafísico.

i) *Las categorías*

Es un hecho evidente que los modos de ser reales son muy diversos. Entendemos como "ser" ante todo al *sujeto* existente: un hombre, un árbol, un pájaro son seres; pero cada uno de ellos posee una serie de caracteres reales, como la extensión, el peso, el color, la posición, que si bien no existen sino como *determinaciones* del sujeto, no por ello dejan de merecer el título de "seres", aunque en sentido analógico. El mundo está sometido a un continuo proceso de cambio, subrayado por la reflexión heraclitiana, que, como acabamos de ver, no sólo no excluye, sino que implica necesariamente la permanencia: cada uno de nosotros, desde su infancia, ha cambiado de volumen, de peso, de estatura, de posición, de lugar, de ideas, de sentimientos, pero permanece siempre él mismo; ha cambiado *accidentalmente*, pero ha permanecido *substancialmente* él mismo.

Esta reflexión nos revela un modo de ser fundamental, la *substancia*, y varios modos de ser secundarios, los *accidentes*, que determinan a la substancia a la vez que la manifiestan. Santo Tomás, inspirándose en el aristotelismo, pero corrigiendo sus fluctuaciones, ha establecido un cuadro de *diez categorías* o modos de ser básicos:

—la *substancia* (*substantia*) es la categoría fundamental, expresión de la realidad existente, con precisión de sus determinaciones secundarias;

—los *accidentes* (*accidentia*) son modificaciones de la substancia; aunque todas la determinan, pueden originarse en algo intrínseco o extrínseco a la misma; si en algo intrínseco, pueden surgir ya de la materia y tenemos así la *cantidad* (*quantitas*), ya de la forma, y estamos ante la *cualidad* (*qualitas*), ya de su orden a otro ser, y es la *relación* *(relatio);* si en algo extrínseco, pero teniendo su fuente en la substancia misma, es la *acción* (*actio);* la recepción de la acción de otro ser es la *pasión* (*passio*); si proviene del lugar ocupado, es la *ubicación* (*ubi*); si del modo de ocupar el lugar, es la *posición* (*situs*); si del tiempo, es la *temporalidad* (*quando*); si de algo agregado al sujeto, es el *hábito* (*habitus*).

Este cuadro no es apriorístico (como, por ejemplo, el posteriormente elaborado por Kant); se basa en el análisis de los modos de ser *reales*, que como tales no son unívocos, sino análogos. El ser no es un género que pueda dividirse en especies, sino que la realidad misma de las cosas, diversamente realizada en cada uno de sus analogados, esencialmente distintos, pero relativamente iguales, ya que todos tienen en común el *existir*: expresan, por lo tanto, los diversos modos de existir.

Importa notar que las diez categorías tomistas surgen del análisis del ser inmediatamente dado, el ser *cor-*

póreo; sólo algunas de ellas se hallan también en el plano de lo inmaterial. Como ya hemos tratado de las realidades correspondientes a las categorías propiamente corpóreas al hablar del mundo, aquí nos restringiremos a las que pueden realizarse tanto en el campo de lo corpóreo como en el de lo incorpóreo, o sea de las que no están necesariamente ligadas a lo material, como compete a la reflexión metafísica.

j) *La substancia*

La *substancia* es la categoría fundamental: expresa al *sujeto* real (que Santo Tomás denomina *suppositum*) con precisión de sus determinaciones accidentales. Aunque su rasgo más evidente sea el sustentar los accidentes (*substare*), su rasgo característico es el *subsistir* (*subsistere*), existir en sí y de por sí: es *la esencia a la que compete existir de por sí;* esta definición descriptiva no afirma el hecho de que exista o no; el afirmarlo sólo puede surgir de la experiencia o de un razonamiento, mientras que la definición sólo enuncia que substancia es la esencia a la que compete existir de este modo.

La necesidad de un sujeto permanente bajo los cambios accidentales evidencia la *realidad* de la substancia. Todo lo que existe o bien existe en sí o bien en otro; si existe en sí ya es substancia; si en otro, éste debe, a su vez, existir en sí, y es substancia, o en otro; pero no podríamos prolongar indefinidamente este proceso, porque caeríamos en el absurdo de admitir realidades sustentadas sin sustentante. Por otra parte, nuestro propio ser se nos revela como un "en sí" permanente bajo los cambios accidentales que continuamente tenemos.

Sería un error considerar a la substancia como un substrato inerte, ubicada "más allá" de sus accidentes; por lo contrario, la substancia es un *centro activo* que se manifiesta por sus modificaciones accidentales; no es un "más allá" topográfico, ni aun una cosa a la que se ad-

hieren otras, ya que la realidad es un todo unitario cuyas determinaciones son precisamente sus accidentes. De hecho nunca decimos "veo una extensión coloreada con tal configuración", sino "veo un hombre", "una mesa", "una silla", es decir, un *sujeto* que se nos manifiesta por sus determinaciones perceptibles.

Al fin del medioevo, *Nicolás d'Autrecourt*, postulando que no conocemos sino las "apariencias naturales" de las cosas, negará cognoscibilidad a la substancia, anunciando el empirismo moderno de *Locke*, que hará de la substancia un substrato misterioso de los fenómenos, o de *Hume*, que llanamente eliminará a la substancia; pero como es absurdo que los fenómenos carezcan de un foco unificador, *Kant* hará de la substancia una categoría mental.

La substancia concreta es *individua*. Un contemporáneo de Santo Tomás, el filósofo *Henri de Gand*, se preguntó por qué; su solución es que la individuación es la *negación* de comunidad física con otro ser; lo que no es parte integral o cuantitativa de otro es individuo. Sin duda, el individuo no es parte de otro ser, pero su individuación no puede provenir de algo negativo, ya que, siendo el individuo una realidad positiva, lo que lo constituye también debe serlo. Otros contemporáneos de Santo Tomás, *Roger Bacon* y *Giovanni Fidanza* (San Buenaventura), consideraron que la individuación provendría de la *unión* de la materia y la forma. Esta solución es correcta, pero no aclara el problema, ya que se trata de averiguar cuál es su principio. Por su parte, *Jacques de Metz y Godefroid de Fontaines* vieron en la forma substancial el principio de individuación. Ciertamente, de la *forma substancial*, determinante del sujeto, surge su realidad y su unidad; pero la forma es principio de comunidad específica, no de diversidad individual. Para los filósofos árabes *Ibn Sina* (Avicena) e *Ibn Roschl* (Averroes), el principio radical de individuación es la *materia*, que coarta a la forma a la unidad individual.

Pero la materia es de por sí indeterminada y por ello no podría causar la determinación individuante.

Santo Tomás considera a la individuación propiedad intrínseca del sujeto concreto y por ello positiva y proveniente de uno de sus principios constitutivos. Hay dos que se ubican precisamente en el orden de la *multiplicidad:* la *cantidad* extensiva y la *materia* esencial. Pero la cantidad pertenece al orden accidental y no podría ejercer una función diversificadora de la substancia; la materia es de orden substancial, pero su indeterminación impide que sea el determinante de la substancia misma. Sin embargo, la materia es raíz de la cantidad: todo ser material tiene una cantidad determinada, que lo ubica especialmente y sobre la que se asientan las demás determinaciones corpóreas (la ubicación, la posición, la configuración, el color, etcétera, son de este sujeto individual porque están determinadas por su cantidad extensiva propia), y es precisamente basados en la diversa cantidad extensiva que distinguimos un cuerpo de otro de la misma especie: así, dos gotas de agua "idénticas" son, sin embargo, distintas por ocupar dos lugares distintos, por tener dos superficies distintas, dos masas de volumen distintas, etcétera. Por lo tanto, la distinción numérica proviene, según Santo Tomás, de la *materia designada por la cantidad.*

Esta conclusión, que sostienen todos los tomistas, ha dado lugar a dos líneas de interpretación. La primera, encabezada por *Francisco Silvestri* ("Ferrariense"), entiende que se trata de la materia en cuanto determinada por la cantidad corpórea; la otra, dirigida por *Tomás de Vío* ("Cayeatno"), opina que el principio de individuación es la materia en cuanto virtualmente precontiene a su cantidad, ya que la cantidad formalmente considerada es un accidente que determina al compuesto de materia y forma, no a la materia sola, principio substancial determinable por su forma.

Otro problema es el planteado por la *subsistencia:* se denomina así al principio constitutivo del *sujeto* (*su-*

ppositum), vale decir, al principio por el cual el sujeto subsiste, ejerce el acto de *existir en sí* (porque el ejercer el acto de existir en sí es lo que caracteriza formalmente al sujeto). Esta cuestión no fue tratada por Santo Tomás, ni en sus escritos aparece el término "subsistencia"; fue un alumno suyo, *Egidio Romano*, el primero en plantear el problema.

La primera respuesta de Egidio fue que el sujeto está constituido como tal por el *existir* (*esse*), realmente distinto de él. Pero si el existir es el constitutivo formal del sujeto, no puede ser realmente distinto de él; por ello más tarde dio una segunda solución: lo que hace al sujeto subsistente es un *modo de ser*, que lo hace poseer el acto de existir en sí. La escuela tomista se dividió en cuatro tendencias: la primera es la *Hervé de Nedellec*, que vio el constitutivo del sujeto en su *relación a los accidentes;* la segunda, la de *Jean Chevrier* (*"Capréolo"*), que observando que el sujeto incluye a los accidentes, según Santo Tomás, no puede estar constituido por su relación con ellos; si el sujeto es lo que existe en sí, está constituido por su *relación al existir* en sí; la tercera es la de *Tomás de Strasbourg*, que retoma la idea egidiana del *modo*, corregida en parte por *Tomás de Vío*, para quien, tras haber sostenido un tiempo la teoría de Chevrier, modificó su posición, admitiendo que el sujeto está constituido por un *término* (no modo) de la naturaleza individual que la capacita para existir en sí, como el punto termina a la línea; la cuarta, adoptada por *Francisco de Vitoria*, sostiene que es simplemente el *existir* substancial el que constituye al sujeto como tal.

Actualmente la primera teoría no tiene seguidores; en cambio, las tres restantes sí, sobre todo las dos últimas. La de Vitoria, que erradamente se atribuye a Chevrier, cuenta con decididos adherentes; sin embargo, parecería comprometer la distinción real entre el sujeto y el existir, ya que el sujeto no es su existir, sino que lo participa; el constitutivo del sujeto debe pertenecer a la estructura de lo constituido; ahora bien, si lo que existe es el

sujeto, el existir lo supone ya constituido como tal. La relación al existir, aun considerada como esencial (transcendental), no explica por qué la esencia, que pertenece a un ámbito distinto al del existir, se ordena, sin embargo, a él: la esencia no implica sino sus notas esenciales, no existenciales. Por ello la teoría de Tomás de Vío tiene más adictos.

k) *Los accidentes*

El *accidente* (*accidens*) es la determinación modificativa de la substancia. Esta modificación es una realidad; por ello el accidente es "ser", pero en sentido derivado y secundario, ya que no puede existir sino en y por la substancia a la que determina. Fácilmente se puede concebir este modo de ser como la adherencia de una cosa a otra; para Santo Tomás el accidente es una modificación de la substancia misma, a la que compete el existir no en sí (*subsistere*), sino en otro (*inhaerere*); la (*inhaerere*); la *inhesión*, por lo tanto, es lo característico del accidente.

Una errónea concepción del accidente hizo que *Descartes* negara su realidad; los consideraba absurdos, porque deberían ser, en caso de admitir su realidad, separables de la substancia "porque todo lo que es real puede existir separadamente de todo otro sujeto; ahora bien, todo lo que puede existir así separadamente es substancia, no accidente". De ahí que sólo admitiera substancias que, sin embargo, poseen "modos". De haber conocido mejor el pensamiento tomista habría comprendido que sus "modos" son precisamente los accidentes.

Al tratar del mundo físico hemos hablado de los principales accidentes corpóreos; corresponde a la Metafísica estudiar los que no dependen de la Materia en su noción y en su existir. Son dos, la cualidad y la relación.

1. *La cualidad* es el accidente que modifica a la substancia en sí misma; se distingue así de la cantidad, que no modifica a la substancia, sino que extiende sus partes, y de la relación, que determina a la substancia pero no en sí misma, sino en orden a otro ser. Hay muchos tipos de cualidad, pero se los puede reducir a cuatro especies:

—el *hábito* y la *disposición*, determinaciones de la substancia en sí misma, haciéndola estar bien o mal, ya en forma permanente (hábito), ya transitoria (disposición); pueden referirse, ya al orden del ser ya al de actuar; así el estar sano se refiere al orden del ser y el poseer una virtud al del actuar (no confundir este "hábito", que es una cualidad, con el "hábito" citado como última categoría del ser, determinación proveniente de algo extrínseco adyacente, como el vestido);

— la *potencia y la impotencia*, determinaciones de la substancia que la habilitan para actuar, ya en forma normal (potencia), ya en forma precaria (impotencia); pueden ser de orden corpóreo inorgánico, como la atracción de los cuerpos; corpóreo orgánico, como la potencia nutritiva, o bien incorpóreo, como la facultad intelectiva (no confundir la "potencia" dinámica con la "potencia" o capacidad de ser, que es un principio estructural más amplio: se da en todo el orden del ser, tanto substancial como accidental);

—la *pasión* y la *cualidad pasible*, determinaciones de la substancia que causan una alteración sensible o son causadas por ella, en forma permanente (cualidad pasible) o transitoria (pasión); se ubican aquí las llamadas posteriormente "cualidades sensibles" (color, sabor, olor, calor, etcétera), inmediatamente perceptibles, y las cualidades fí-

sicas y químicas, que, si bien no todas son inmediatamente sensibles, causan efectos captables sensorialmente;

—la *figura* y la *forma,* determinaciones del sujeto resultantes de la terminación de sus partes cuantitativas; se dan ya en los seres naturales (figura), ya en los artificiales (forma), constituyendo su configuración (no confundir la "forma" aquí tratada con la "forma", determinante substancial o accidental).

Las denominaciones de estas cuatro especies de cualidad provienen del léxico aristotélico y en verdad son poco precisas; sin embargo, significan tipos irreductibles de este género de accidente. Ya mencionamos, al tratar del mundo, la tendencia moderna a negar la realidad de las cualidades sensibles, provenientes del prejuicio empirista que sólo admite lo experimentable como real; con todo, *Locke* distingue las "cualidades primarias", que serían de orden cuantitativo, de las "cualidades secundarias", que son propiamente las cualidades sensibles; éstas no existirían sino virtualmente en los cuerpos, formalmente son subjetivas. Más tarde, por influjo de la ciencia física, que sólo se interesa por el aspecto fenoménico mensurable, se eliminaron estas cualidades, reemplazándolas por sus efectos o por su medio de transmisión, como dijimos. Se trata de una confusión entre lo ontológico y lo empiriológico, que son distintos aspectos de lo real.

2. La *relación* es el accidente que ordena un ser a otro; resulta de la conjunción de tres factores: el sujeto, el término y el fundamento. Por ejemplo, un hombre es más alto que otro; la relación entre ambos surge del sujeto, el hombre más alto, el término, el otro hombre, y el fundamento, la altura.

Los diversos tipos de relación se clasifican según

el orden del sujeto a su término por el fundamento; de ahí que haya tres especies básicas de relación:

- *substancial*: de identidad o diversidad genérica, específica o numérica; así entre un hombre y un caballo hay identidad específica, porque ambos son animales, pero diversidad específica, porque uno es racional y el otro irracional; entre dos hombres hay identidad específica, por participar ambos de la misma especie; pero diversidad numérica, por ser dos individuos;
- *accidental:* fundada en accidentes; puede ser *cuantitativa*, de igualdad o desigualdad en cantidad (altura, peso, volumen, etcétera,), o bien *cualitativa*, de semejanza o desemejanza en cualidad (color, olor, figura, etcétera);
- *causal*: resultante de ser el sujeto causa o causado por el término; así la relación de paternidad tiene por sujeto al padre, causa de su término, el hijo; el fundamento es la acción generativa; en la relación de filiación el sujeto es el hijo, causado por el padre, que ahora es el término de la relación, y el fundamento es el mismo, la generación.

Santo Tomás observa que la relación es un accidente de mínima entidad; por ello algunos llegaron a dudar de su realidad. Así parece haber pensado *Averroes* (y en época posterior *Ockam,* los nominalistas medioevales, *Hume* y los empiristas; para *Kant* será una categoría subjetiva). Sin embargo, observa Santo Tomás, es un hecho que antes de toda consideración de la mente hay entre las cosas relaciones de causalidad (seres que generan a otros), de igualdad o desigualdad (seres más, menos o iguales en extensión), semejanza o desemejanza (color, olor, sabor semejante o desemejante) e identidad o diversidad (pertenencia o no a un mismo géne-

ro, especie o individuo); la mente sólo descubre estas relaciones.

l) *Las causas*

Toda investigación metafísica y, más ampliamente, filosófica, es una búsqueda de las *causas* de las cosas. Santo Tomás, al decir que el saber es "el conocimiento de las causas", se ubica en un plano gnoseológico; "causa" equivale aquí a "principio explicativo"; sabemos algo cuando podemos explicar su razón de ser. Pero si en este plano la causa es principio explicativo es porque ante todo es *principio de realidad.*

La definición metafísica de "causa" es "el principio que influye realmente en el existir (*esse*) de un ser". La causa es un principio: *principio* es aquello de lo cual procede algo; hay principios de orden lógico y de orden real; unos no influyen en el existir de otros seres (como el principio de una fila) y otros, en cambio, influyen realmente en el *existir*: tal es el caso de la causa. El influjo existencial puede ejercerse de variadas maneras; pero en cualquier caso se trata de un principio de realidad.

El aristotelismo, al subrayar la importancia de la causalidad, había rechazado la noción platónica de *participación;* Santo Tomás, en cambio, ve en la causalidad precisamente el modo propio de participar el ser, substancial o accidentalmente. Cuando un sujeto genera a otro, le participa su naturaleza; cuando, por su acción, produce una modificación en otro, le participa un modo accidental de ser; en la cima de toda causalidad, la creación del ser es la participación del existir, propia de Dios.

La causalidad se nos presenta ante todo como un hecho de *experiencia*: tomo un libro y lo hojeo, acerco un papel al fuego y lo quemo; mi acción influye realmente en el existir del libro (en forma accidental) y la del

fuego en el ser del papel (en forma substancial). La reflexión metafísica trasciende estos hechos concretos y devela su fundamento. Todo ser *contingente* puede ser o no ser; si de hecho es, necesariamente ha recibido su *existir* (substancial o accidentalmente) de un principio que se lo ha participado, vale decir, de una *causa.*

El caso más claro es el que nos presenta el *movimiento*: en sentido amplio, moverse es pasar de la potencia al acto; ahora bien, como la potencia carece de por sí de actualidad, este paso sólo puede ser obra de un principio distinto de la que posea al acto y que se lo participe, es decir, de una causa. Una reflexión más profunda encara el caso del ser *compuesto*: la composición indica diversidad de partes, en potencia al todo; si existe un ser compuesto, es que ha recibido su existir de un principio que le participe su unidad existencial como todo. Por fin podemos analizar al ser *finito*: todo ser limitado (finito) no posee de sí el existir, porque si lo poseyese de este modo lo tendría por esencia y ya no sería finito, sino infinito, pues el existir como perfección última excluye toda imperfección y por lo tanto todo límite; de modo que si existen seres finitos es porque han recibido su existir de un ser que se lo ha participado.

Esta realidad tiene su expresión en el *principio de causalidad*. Los tomistas lo han enunciado de diversas maneras: "todo lo que comienza tiene una causa"; "todo ser finito tiene una causa"; "todo ser contingente tiene una causa"; estas fórmulas son válidas, pero la más profunda es "todo ser participado tiene una causa". En efecto, *nada es causa de sí mismo*: para causar debería existir y para ser causado no existir; por ello es absurdo que algo sea causa de sí. Un ser que no comienza, que sea infinito, que sea necesario, que exista por esencia será *incausado*: tal es el caso de Dios pero todo otro ser tiene necesariamente una causa.

Nicolás d'Autrecourt, filósofo nominalista de fines del medioevo, negó la certeza del principio de causalidad, basado en que no tenemos experiencia, sino de las

"apariencias", no del influjo existencial. La misma teoría han sostenido los empiristas, como *Hume*, y los positivistas posteriores; por su parte *Kant* sostuvo la necesidad de este principio, pero reduciéndola al orden de su subjetivo; es una ley que rige a los fenómenos como aparecen en nuestra conciencia, no a las cosas en sí, que son incognoscibles. Sin duda, el influjo existencial no se capta por los sentidos, sino por el entendimiento; pero en el hecho sensible hay un contenido inteligible que la mente descubre; en cuanto a la objeción kantiana, proviene de la misma postura subjetivista del filósofo; al desconocer la abstracción, se ve obligado a atribuir al entendimiento humano las categorías universales expresadas por las leyes científicas, sin concederles validez real.

Santo Tomás reduce los diversos *tipos* de causalidad a cuatro:

- —causa *eficiente*: el principio extrínseco productor de una realidad substancial o accidental; puede ser principal, si obra por su propia energía, o instrumental, si lo hace en virtud de otra causa que la utiliza: por ejemplo, el escultor es causa principal de la estatua y el cincel causa instrumental; ambos están en la línea de la causalidad eficiente;
- —causa *final*: el principio extrínseco para el cual existe una realidad; puede ser fin de la obra o bien fin del que obra; en el caso antes aludido, el fin de la obra (la estatua) es expresar la belleza; el fin del que obra puede ser otro, como el ganar dinero, provocar admiración, granjearse simpatías;
- —causa *material*: el principio intrínseco del cual está hecha una realidad; así la estatua está hecha de mármol o de madera; ejercen causalidad material todos los principios intrínsecos determinables, como la substancia respecto a sus accidentes o la materia prima a la forma substancial;

- causa *formal*: el principio intrínseco determinante del modo de ser de una realidad; en la estatua es su configuración, pero ejercen causalidad formal todos los principios intrínsecos determinantes, como los accidentes respecto a la substancia o la forma substancial a la materia prima.

La realidad causada es el *efecto* de la causalidad; en su producción las causas eficiente y final son sus principios extrínsecos; mientras la eficiente y la final sus principios intrínsecos. Por lo tanto la noción de causa es *análoga;* se realiza en forma esencialmente diversa pero relativamente igual: en todos los casos hay un influjo real en el existir del efecto. Las causas material y formal estructuran la realidad causada y por ello le son intrínsecas y no difieren de ella; en cambio las causas eficiente y final son distintas del efecto y extrínsecas a él: la primera la produce y la segunda es el fin para el que se produce.

Las causas están estrechamente *relacionadas* entre sí:

- en la causalidad *eficiente*, la causa principal subordina a sí a la instrumental y el efecto producido depende de ambas; tal es el caso, por ejemplo, del cincel respecto al escultor, en el que la dependencia es esencial, ya que sin la acción del agente principal el instrumento no causaría; pero también puede existir una subordinación accidental, como la del albañil respecto al arquitecto; en este caso se trata de dos causas principales subordinadas entre sí; por fin, la causa eficiente obra por una finalidad y por ello se subordina a la causa final;

- la causalidad *final*, como acabamos de ver, subordina a sí a la eficiente: el agente no obra sino por un fin, pues de otro modo la acción sería in-

determinada y no existiría, ya que lo indeterminado no existe en la realidad concreta; también determina los medios, subordinándolos a sí; además, los fines intermedios (que no deben confundirse con los simples medios) están subordinados al fin último, sin que por ello pierdan su condición de verdaderos fines y se conviertan en meros medios;

—las causas *material* y *formal*, como constitutivos de la realidad causada (efecto), dependen totalmente de la causa eficiente que produce ese ser; mediante ella se subordinan a la causa final que ha determinado la acción del agente; a su vez lo material y lo formal se relacionan entre sí como lo determinable y lo determinante.

En las series de subordinaciones causales siempre debe haber un *término*; una sucesión infinita de causas subordinadas entre sí resulta contradictoria, ya que, si en la serie no hay un primero, tampoco puede haber un segundo ni un tercero, y así no existiría el efecto. Debe, pues, haber en cada serie causal una causa *primera* de la que dependen las demás. Por otra parte, la existencia de un número infinito de causas revierte el problema al del número infinito: en el plano de lo abstracto, como es el matemático, nada obsta a que haya un número infinito; pero en el plano de la realidad existencial toda cantidad debe ser determinada y por ello finita, vale decir, tener un término concreto.

Esta consideración nos lleva a plantear el problema de Dios.

CAPITULO X

DIOS

a) *El problema de Dios*

La investigación filosófica, en su búsqueda de las causas de las cosas, culmina en el descubrimiento de una causa primera, principio real de todo ser y por ello fundamento de la realidad total. Partiendo de las cosas, busca sus causas y termina en un *principio absoluto* que reúne los caracteres que el sentido común atribuye a la divinidad y por ello se identifica con Dios. La noción de "Dios" tiene un origen religioso; los filósofos ven coincidir con ella a la causa última del ser y naturalmente se apropian de esta noción, no sin elaborarla según su propia perspectiva.

Tal fue la visión que tuvo Santo Tomás del problema filosófico de Dios a través de sus estudios de los pensadores antiguos y medioevales que conoció. No era ésta, en general, la de los pensadores cristianos: el mundo en que vivían era profundamente religioso y la *existencia* de Dios se aceptaba como una certeza indiscutible; el problema se planteaba más bien respecto a su *naturaleza*: si era uno o múltiple, si era inmanente o trascendente al mundo, si era material o espiritual, si actuaba por necesidad o en forma libre. Partiendo de los datos revelados, trataban de esclarecer la noción de Dios, asentando la unidad, trascendencia, inmaterialidad y libertad divinas.

Santo Tomás fue el primer pensador cristiano que distinguió netamente la doble perspectiva en que se ubica el problema de Dios, la *teológica* y la *filosófica*:

—la primera parte del dato *revelado* aceptado por

la fe y trata de elaborarlo racionalmente, explicitando lo que Dios ha manifestado sobre sí mismo y sobre su obra, sacando así conclusiones que constituyen el saber teológico (*sacra doctrina*);

—La segunda parte del *ser* captado en nuestra experiencia concreta y al analizar sus principios y causas termina por descubrir a Dios como causa última y fundamento de toda realidad, apoyándose sólo en las fuerzas de la razón humana.

Son dos caminos *distintos*, uno descendente y otro ascendente; el primero parte de la palabra de Dios y se apoya en la fe; el segundo parte de la evidencia intelectual y se apoya en la razón. Pero el hecho de que sean caminos distintos no supone que haya *oposición* entre ambos; para Santo Tomás existe completa armonía entre ambos. Esta armonía no significa, sin embargo, confusión; la fe no anula la labor racional, sino que más bien la favorece; la razón no excluye a la fe, sino que más bien la ayuda a explicitarse.

b) *Existencia de Dios*

La labor teológica *supone* la existencia de Dios: desde el momento que toma por punto de partida la revelación divina, da por sentado que Dios existe. Los teólogos anteriores o contemporáneos de Santo Tomás consideran que esta verdad fundamental no necesita demostración: aun cuando exponen razones para mostrar la necesidad de la existencia de Dios, las aducen como confirmaciones que consolidaban algo indudable. Esta idea era explícitamente sostenida por autores como San *Juan Damasceno*, *Alejandro de Hales* y *San Buenaventura*.

Santo Tomás comprende que estos teólogos, profundamente creyentes, se han habituado tanto a considerar la existencia de Dios como la verdad primera que han

terminado por considerarla como una evidencia. Pero si fuese así, no habría *ateos*; y si bien en el mundo medioeval no era fácil encontrarlos (y si los hallaba se los tomaba por insensatos), la historia del pensamiento humano le mostraba que más de un filósofo había negado la existencia de Dios. Más aún, el mismo *Aristóteles* se había preocupado en demostrar largamente esta existencia, tanto en su Física como en su Metafísica, precisamente porque no le resultaba evidente.

A los argumentos aducidos por los teólogos que creen innecesaria una demostración de la existencia de Dios, Santo Tomás responde con delicadeza, buscando, como es su costumbre constante, salvar todo elemento positivo que podría encontrar en sus razonamientos. Por ejemplo, cuando aducen que esta verdad es *innata,* les observa que, en efecto, hay algo innato en nosotros por medio de lo cual conocemos la existencia de Dios, y es la luz natural de nuestra razón, pero que esto no significa que sea innato el conocimiento de que Dios existe. Cuando aducen que el hombre busca la *felicidad* y que ésta sólo se halla en Dios, anota que es cierto lo que afirman, pero que muchos tienden a la felicidad sin saber que ésta se halla en Dios. Si sostienen que la *verdad* existe y que Dios es la verdad, asiente a esta afirmación, pero hace notar que la verdad que conocemos surge de la evidencia experiencial, de la cual inferimos la existencia de Dios, pero que en esta vida no tenemos evidencia empírica de ella.

La raíz más profunda de estas posiciones estriba en una visión metafísica heredada de *San Agustín,* que a su vez se inspira en *Platón,* y que contrasta notablemente con la tomista. Para toda forma de platonismo, el ser es la *esencia*; cuando el Doctor de Hipona interpreta el texto bíblico en el que Dios revela a Moisés su nombre, "Yo soy el que es", lo explica diciendo que el Señor es "la suma esencia", que se distingue de las demás esencias en que es inmutable, mientras las demás son cambiantes. En esta perspectiva, el problema de la *existencia*

carece de importancia; basta comprender que las cosas mutables son perecederas y lo inmutable eterno para convencerse de que Dios es necesariamente.

En esta línea se ubica el célebre argumento de *San Anselmo*: Dios es lo más grande que puede concebirse; ahora bien, es más existir en la mente y en la realidad que en la mente sola; luego Dios existe. Este razonamiento tiene, para Santo Tomás, varios defectos que lo invalidan: en primer lugar, muchos filósofos han identificado a Dios con el universo, y es perfectamente concebible algo mayor que el universo entero; en segundo lugar, del hecho que concibamos a Dios como lo más grande no se sigue que exista en la realidad, sino sólo en nuestra mente. Por más que pensemos que algo existe en la realidad, mientras no comprobemos por experiencia que así es o lo demostremos a partir de la experiencia, esa existencia no pasa de ser una existencia pensada, no real.

Para el tomismo el objeto concebido por nuestro entendimiento es la *esencia* y ninguna de las esencias conocidas naturalmente por nosotros incluye al *existir;* más aún, el existir nos resulta inconceptualizable. Podemos, por ejemplo, comprender perfectamente qué es el ave fénix, pero no por ello podemos decir que exista; la realidad proviene del acto de existir que ejerce la esencia. Podemos incluso comprender que es inconcebible que Dios no exista, porque es el Ser necesario, pero no podemos, por ello, asegurar su existencia real. Para poder afirmar la existencia de cualquier ser, también de Dios, es preciso o experimentarlo o demostrarlo; y como la intuición del ser divino no se da en esta vida, no queda otro camino que recurrir a una demostración.

Siguiendo una línea distinta de la de los teólogos, los filósofos han hecho diversas demostraciones de la existencia de Dios. No significa esto que no haya *otros* caminos: más aún, para la mayoría las vías filosóficas son las menos accesibles. Pero Santo Tomás habla como metafísico y sabe que estas vías son las decisivas. En su elaboración, que es clásica, reduce estos caminos a cinco.

Todos ellos comienzan con un hecho evidente, captable por experiencia; sobre este hecho realiza una reflexión metafísica y concluye en la afirmación del ser divino, cuya esencia es el existir.

Primera vía: es un hecho evidente y experimentable que en el mundo hay seres que *se mueven*; basta observar a nuestro alrededor para comprobarlo.

Ahora bien, moverse es pasar de la potencia al acto: lo que se mueve está en *potencia* respecto a aquello hacia lo cual se mueve y el movimiento es una *actualización* de esa potencia. Pero lo que está en potencia *carece* de actualidad; si no, estaría en acto y no en potencia. Más aún, es contradictorio estar en potencia y en acto respecto a lo mismo (así lo frío está en potencia en relación a lo caliente y lo caliente en potencia respecto a lo frío, pero es imposible ser a la vez frío y caliente). Por ello la potencia, para pasar al acto, del que carece, debe recibirlo *de otro* ser que lo posea, o sea que esté en acto: todo lo que se mueve *es movido* por otro.

Pero si lo que se mueve es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero y así sucesivamente. Sin embargo, no se puede prolongar *indefinidamente* la serie, porque en tal caso no habría un primer motor y si no hay un primero tampoco pueden haber motores intermedios, ya que éstos no mueven sino en cuanto son movidos por un anterior: sin un primer motor no habría movimiento.

En consecuencia, sin un primer motor que no reciba de otro el movimiento no habría movimiento; pero como lo hay, existe necesariamente un *primer motor* inmóvil, que posee de por sí el acto, y este ser es Dios.

Segunda vía: Hay en el mundo seres producidos, vale decir, *causados* eficientemente por otros: basta observar a nuestro alrededor para comprobarlo.

Ahora bien, ningún ser puede *causarse* a sí mismo, porque sería anterior a sí, lo que es absurdo. Para cau-

sar, debería existir y para ser causado no existir, y esto es imposible.

No es posible prolongar *indefinidamente* la serie de causas eficientes, porque, cuando hay causas eficientes subordinadas, necesariamente hay una primera, ya que la primera es causa de la o las intermedias y ésta o éstas de la última, que produce el efecto. Y como si se suprime la causa se suprime el efecto, si no hay una causa primera no hay intermedia o intermedias y no habría seres causados.

En consecuencia, sin una causa primera que no reciba su causalidad de otra no existirían seres causados; pero como los hay, existe necesariamente una *causa primera* incausada, que posee de por sí la causalidad: Dios.

Tercera vía: hay en la realidad seres que pueden *existir o no*, o sea que no existen necesariamente: basta observar la multiplicidad de cosas que comienzan a ser y las que se destruyen.

Ahora bien, no es posible que *todos* los seres revistan esta condición, pues lo que no existe necesariamente ha comenzado a existir y por ello hubo un tiempo en que no existió: si todos los seres fuesen *contingentes* nada existiria actualmente, ya que lo que no existe no puede comenzar a exisiir sino por obra de un ser ya existente; luego hay algún ser necesario. Este ser o bien posee el existir de por sí o bien lo ha recibido de otro que lo posea así; pero como es imposible prolongar indefinidamente la serie, es preciso que haya un ser que existe por sí mismo.

En conclusión, sin un ser necesario que existe de por sí no existirían seres contingentes; pero como los hay, existe necesariamente un *ser necesario*, que participa a los demás el existir, y este ser es Dios.

Cuarta vía: vemos que los seres son unos *más* o unos *menos* buenos, verdaderos o nobles que otros y que esto sucede también con otras propiedades (pero no con las

esenciales, genéricas o específicas; no se es más o menos caballo o más o menos hombre; se trata aquí de las propiedades del ser).

Ahora bien, lo más y lo menos se refieren siempre a un *máximo*, que posee por sí la plenitud de la perfección y que la participa a los demás, porque cuando hay *grados* diversos de participación de una perfección, hay *composición* entre el sujeto participante y la perfección participada, que por ello no la posee de por sí, sino que ha sido *causada*, en última instancia, por un ser que la posee por esencia.

En consecuencia, como hay grados en las perfecciones del ser, existe necesariamente un ser que posee la plenitud de la bondad, la verdad y el existir: Dios.

Quinta vía: hay seres que carecen de conocimiento y que, sin embargo, obran *por un fin*, como es fácil verlo en la naturaleza, donde existe una notable regularidad en el obrar de estos seres.

Ahora bien, el obrar por un fin supone *intencionalidad*: si vemos, por ejemplo, que una flecha se dirige a un blanco determinado, sabemos que ha sido lanzada a él por un arquero que *conoce* el fin que se ha propuesto y que es capaz, por su acción, de lograrlo. Así que el obrar por un fin indica que hay un agente que posee inteligencia, que conoce el fin y los medios para alcanzarlo, voluntad ejecutiva y capacidad de acción.

En consecuencia, como los seres naturales que carecen de inteligencia obran por un fin, hay un ser que *los dirige* inteligentemente; y como la tendencia natural es intrínseca a cada ser, quien los dirige es autor de la misma naturaleza: Dios.

c) *Naturaleza de Dios*

Las cinco vías demostrativas de la existencia de Dios son cinco caminos que confluyen a una misma meta; y sus conclusiones nos anuncian ya cuál es su *naturaleza*:

—un ser que es *acto* de por sí, no recibe su actualidad de otro; es autónomo en su obrar y, como el obrar sigue al existir, es también autónomo en su existir, o sea existe por esencia: su esencia es *existir*;

—un ser que *causa* de por sí, no recibe su causalidad de otro; es autónomo en su acción causativa y, como la acción sigue al existir, es autónomo en su existir, o sea existe por esencia: su esencia es *existir;*

—un ser *necesario* que no recibe su necesidad de otro es autónomo en su existir, o sea que existe por esencia: su esencia es *existir*;

—un ser que posee el *máximo* de las perfecciones no las recibe de otro, sino que las posee de por sí; existe por esencia: su esencia es *existir;*

—un ser que *ordena* las cosas a su fin, dándoles la tendencia natural hacia él, es el autor de sus naturalezas, o sea su creador; pero el poder creador sólo lo posee quien tiene el existir por esencia: su esencia es *existir.*

La conclusión implícita en cada una de las conclusiones de las cinco vías es la misma: Dios es el *existir* por esencia. El existir es "la perfección de todas las perfecciones", que por ello mismo excluye toda imperfección; de ahí que no pueda haber sino un solo Dios; si hubiesen dos o más, se distinguirían en algo; este algo faltaría a otro, que por ello ya no sería perfecto y por ello no sería Dios.

La culminación de la búsqueda metafísica de la causa última del ser coincide con el dato revelado. Santo Tomás, tan parco en adjetivos, al subrayar que en la cima de la reflexión filosófica se descubre la esencia divina como idéntica al existir, exclama: "Esta sublime verdad es la misma que Dios enseñó a Moisés cuando

éste le preguntó por su nombre y el Señor le respondió: Yo soy el que es".

Una anécdota narra que Santo Tomás, siendo niño, preguntaba a su madre: "¿Qué es Dios?". Al fin de su carrera de filósofo y de teólogo obtuvo la respuesta: Dios es el *existir*. Pero a la vez comprendió que esta respuesta, absolutamente válida, es incomprensible. El existir escapa a todo concepto y a toda definición; lo que conceptualizamos y definimos son las esencias de las cosas, no su existir. Además, el existir de los seres que comprendemos es siempre el acto de una esencia: un existir subsistente nos resulta incomprensible. Por eso, sin duda, escribió esta frase sorprendente: "Al fin de nuestra investigación conocemos a Dios como desconocido".

Conocemos la existencia de Dios, fundamento y causa de toda realidad; al demostrarla descubrimos que la esencia divina es el existir, pero no podemos conocer esa esencia. Esta confesión de la pequeñez humana ante la inmensidad divina no ha impedido que Santo Tomás haya dedicado muchas páginas a estudiar la naturaleza divina. Pero al comienzo de ellas ha inscripto esta advertencia: "Una vez que se ha conocido de algo que es, queda por investigar cómo es, para saber qué es. Pero como de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es, no podemos estudiar cómo sea Dios, sino más bien cómo no sea".

En otras palabras, nuestro conocimiento de la naturaleza divina es *negativo*. Esto no significa que no tenga validez; por el contrario, este conocimiento negativo es la cumbre más alta a la que puede llegar la mente humana. Pero se trata de alcanzar, por un camino indirecto, un objeto de por sí inalcanzable. En este punto Santo Tomás acepta la actitud neoplatónica del *Pseudo-Dionisio*, aunque corrigiendo su exarcerbada concepción de la trascendencia divina, que en su contexto primitivo aparecía como distinguiendo a Dios del mismo ser. Podemos, por vía negativa, saber lo que Dios *no es;* tam-

bién podemos saber, por *analogía*, que las perfecciones halladas en las creaturas también se hallan en Dios, aunque de modo *diverso*. Con todo, lo poco que podemos alcanzar por estos caminos es de una riqueza tal que no vacila en dedicar lo mejor de sus energías a esta búsqueda.

Sus conclusiones son, en síntesis, éstas:

Dios, acto puro de existir, es *simple*: no hay en Él composición de materia y forma, como en los seres corpóreos, porque esta composición supone potencialidad; en consecuencia, no hay en Él corporeidad alguna, es puramente espiritual. Por lo tanto tampoco hay composición de partes cuantitativas, propias de los seres extensos, por ser inmaterial. Ni hay composición de naturaleza y sujeto, propias de los seres que participan una perfección, ya que es la perfección misma, el existir por esencia. Ni de substancia y accidentes, por ser la substancia potencia respecto a sus determinaciones accidentales, que en Dios no se dan. Ni aun de esencia y existir, ya que su esencia es el existir.

—Dios es *perfecto*: porque su esencia es el existir, perfección de todas las perfecciones, que las incluye a todas. Dios es bueno, ya que el ser es bueno en cuanto existe y Dios es el existir mismo. Es infinito, porque la finitud implica limitación y por ello imperfección; de ahí que, como nada lo limita, está presente en todo lo que existe, participándole el existir. Dios es inmutable, porque la mutabilidad indica un tránsito de la potencia al acto, que no puede darse en Dios, que es la plenitud del acto. Por ello Dios es eterno y no temporal: el tiempo es la medida del movimiento y Él es inmutable. Dios es único, porque su esencia es el existir, que es indivisible en sí y por lo mismo excluye que haya otro ser similar a Él, pues en este caso debería poseer algo que lo distinguiese del otro, y entonces este otro no sería Dios, por carecer de una perfección. Por fin, Dios es trascendente,

aunque esté presente en todo ser, porque es distinto de todo lo demás.

—Dios es *inteligente*, ya que la inteligencia es la forma superior del conocer, surgida de la inmaterialidad, y al ser absolutamente inmaterial posee en grado sumo la inteligencia y la inteligibilidad; por ello el objeto propio de la intelección divina es la misma esencia divina, en la que conoce todo, lo actual y lo potencial, lo inmaterial y lo material, lo real y lo posible, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo individual. Dios tiene *voluntad*, porque la voluntad sigue a la inteligencia; el objeto de la voluntad divina es el propio ser divino, bueno por esencia; por lo tanto, también, Dios es libre, ya que la libertad es propiedad de la voluntad. Dios es *omnipotente*, porque su poder no está limitado por nada, al ser infinito. La manifestación de esta omnipotencia es la creación: Dios es *creador*, pues el crear es causar al ser en su totalidad y esto es propio de quien es el existir por esencia, el único que puede participarlo produciendo el ser de la nada. Por fin Dios es *providente*, porque todo lo creado no sólo es conservado por su continuo influjo existencial, sino que este mismo influjo ordena todas las cosas a su fin: al participar a los seres el existir, les confiere también el obrar según su propio modo: a los seres carentes de libertad, el actuar en forma determinada; a los seres libres, el actuar libremente; por ello la misma acción libre de la creatura depende del influjo causal divino.

Todas estas perfecciones se hallan ciertamente en Dios; pero una vez asentado esto, debemos admitir que excede a nuestro conocimiento el saber *cómo*. Sólo podemos decir que en forma análoga a lo que descubrimos en los seres creados, con remoción de todo defecto y de modo eminentemente perfecto, identificadas con la esencia divina, que es el acto puro de existir. El saber humano termina su larga búsqueda de la verdad con un acto de humildad ante la insondable grandeza de Dios.

BIBLIOGRAFIA

I. GENERAL

"La bibliografía sobre Santo Tomás es inagotable", escribe un autor ajeno al tomismo (Julián Marías). En efecto, la lista de obras más importantes publicadas solamente en la primera mitad de nuestro siglo llena dos volúmenes:

F. Mandonnet, J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, París, 1921 (2219 títulos) y

Vernon Bourke, *Thomistic Bibliography*, Saint Louis, EE. UU., 1940 (4760 títulos; esta obra es continuación de la anterior).

Además hay una publicación cuatrimestral que reseña las obras y artículos sobre el tomismo en un volumen periódico:

Bulletin Thomiste, Le Saulchoir, París.

Hay gran cantidad de revistas especializadas en filosofía tomista, que normalmente contienen, además de artículos, notas y comentarios, reseñas bibliográficas; citaremos solo:

Sapientia, Buenos Aires-La Plata; Argentina;
Estudios Filosóficos, Las Caldas, España;
Revue Thomiste, París Francia;
Archives de Philosophie, París, Francia;
Revue de Philosophie, Lovaina, Bélgica;
Revue de Sciences Philosophiques, París, Francia;
Sapienza, Génova, Italia;
Divus Thomas, Piacenza, Italia;
The Thomist, Nueva York, EE. UU.
La Ciencia Tomista, Salamanca, España;
Etudes et Recherches, Otawa, Canadá;
Laval Philosophique, Quebec, Canadá;
Philosophical Studies, Maynooth, Irlanda;
Freiburger Zeitschcrift, Freiburg Suiza;
Tijdschrift voor Philosophie, Lovaina, Bélgica;
Dominican Studies, Londres, Gran Bretaña;
Angélicum, Roma, Italia;
Aquinas, Roma, Italia.

II. EDICIONES

Las obras completas de Santo Tomás han sido editadas en latín en numerosas ocasiones:

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Roma, 1570, 18 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Venecia, 1593, 18 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Amberes, 1610, 18 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, París, 1660, 23 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Venecia, 1745, 23 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, Parma, 1752-1782, 25 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, París, 1781-1882, 34 volúmenes;

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Roma, 1882 y siguientes (esta edición crítica no estará terminada hasta 1980).

Las ediciones de obras particulares son innumerables. Las versiones a nuestra lengua más asequibles son:

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Buenos Aires, 1943 y ss. (texto castellano y notas): 20 volúmenes.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, 1957 (segunda edición texto bilingüe, latino-castellano, con estudios introductorios a cada parte y a cada cuestión), 15 volúmenes.

Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Buenos Aires, 1950 (texto castellano, con notas), 4 volúmenes.

Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Madrid, 1952 (texto bilingüe, latino-castellano, con introducción), 2 volúmenes.

Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos genuinos*, Buenos Aires, 1954 (texto castellano, con introducción).

Santo Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Buenos Aires, 1954 (texto castellano, con introducción).

Santo Tomás de Aquino, *Los principios de la naturaleza*, Buenos Aires, 1954 (texto castellano, con introducción).

III. EXPOSICIONES

E. Gilson, *Le thomisme*, París, 1948 (en castellano, *El tomismo*, Buenos Aires, 1951).

G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1945 (en castellano, *La esencia del tomismo*, Madrid, 1953).

A. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1920 (en castellano, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1946).

F. Copleston, *Aquinas*, Nueva York, 1955 (en castellano, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, 1960).

P. Weber, *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1934 (en castellano, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1949).

T. Pegues, *Initiation thomiste*, París, 1923.

P. Grenet, *Le thomisme*, París, 1953.

S. Gillet, *Thomas d'Aquin*, París 1949.

IV. CURSOS

P. Grenet, R. Vernaux, R. Simón, M. Grison, J. Aubert, *Cours de Philosophie thomiste*, París, 1958 y ss. (en castellano, *Curso de Filosofía Tomista*, Barcelona, 1965 y ss.), 8 tomos dedicados a las diversas materias filosóficas, 4 a la historia de la filosofía y 4 a textos filosóficos.

H. Gardeil, *Initiation a la Philosophie thomiste*, París, 4 tomitos.

R. Jolivet, *Traité de Philosophie*, Lyon, 1950, (en castellano, *Tratado de Filosofía*, Buenos Aires, 1957), 4 tomos.

A. Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1964.

R. Jolivet, *Cours de Philosophie*, Lyon (en castellano, *Curso de Filosofía*, Buenos Aires, 1970).

V. ESTUDIOS

Sería interminable la lista de obras dedicadas a los diversos aspectos del tomismo: bástenos recomendar las de J. Maritain, E. Gilson, J. de Tonquedec, A. Marc, A. González Alvarez, R. Jolivet, L. de Raeymaeker, C. Fabro, O. N. Derisi, J. de Finance, J. Leclerq, P. Grenet, S. Vanni Rovighi, D. Amerio, A. Masi, A. van Melsen, V. Bourke, A. Forest, R. Brennan, J. Peghaire, Y. Simon, O. Lacombe, J. Nicolas, P. Vignaux, C. Giacon, L. Lachance, P. Geiger, E. Toccafondi, M. Grabmann, S. Ramírez, A. Pegis, K. Rahner.

Hecha esta salvedad, indicamos, de acuerdo a las materias filosóficas, algunas obras que no sólo exponen el pensamiento tomista, sino que lo comparan con otras corrientes filosóficas y lo aplican a los problemas contemporáneos

1. *Introducción a la Filosofía*:

M. G. Casas, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, 1967.

D. J. Sullivan, *An Introduction to Philosophy*, Milwaukee, Wis., 1957 (en castellano, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1961).

L. de Raeymaeker, *Introduction a la Philosophie*, Lovaina, 1956 (en castellano, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, 1956).

J. Maritain, *Introduction Générale a la Philosophie*, París, 1921 (en castellano, *Introducción General a la Filosofía*, Buenos Aires, 1967).

2. *Lógica*:

J. Maritain, *L'ordre des concepts*, París, 1924 (en castellano, *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, 1966).

R. Vernaux, *Introduction Générale et Logique*, París, 1964 (en castellano, *Introducción General y Lógica*, Barcelona, 1969).

R. Jolivet, *Lógique et Cosmologie*, Lyon, 1950 (en castellano, *Lógica y Cosmología*, Buenos Aires, 1960).
E. D. Gardeil, *Logique*, París, 1962.

3. *Filosofía de la Naturaleza*:

J. E. Bolzán, *Qué es la Filosofía de la Naturaleza*, Buenos Aires, 1967.
J. Maritain, *La Philosophie de la Nature*, París, 1935 (en castellano, *La Filosofía de la Naturaleza*, Buenos Aires, 1967).
P. Hoenen, *Filosofía della Natura Inorganica*, Brescia, 1949.
J. de Tonquedec, *La Philosophie de la Nature*, París, 1949-1964.
A. van Melsen, *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh, 1954.

4. *Antropología Filosófica*:

D. J. Donceel, *Philosophical Antropology*, Nueva Yorrk, 1968 (en castellano, *Antropología Filosófica*, Buenos Aires, 1969).
A. Willwoll, *Seele und Geist*, Freiburg, 1938 (en castellano, *Alma y Espíritu*, Madrid, 1953).
O. N. Derisi, *La persona*, La Plata, 1950.
R. E. Bernnan, *Thomistic Psychology*, Nueva York, 1941 (en castellano, *Psicología Tomista*, Madrid, 1959).
A. Marc, *Psychology Reflexive*, París, 1949 (en castellano, *Psicología Reflexiva*, Madrid, 1966).

5. *Gnoseología*:

J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, París, 1962 (en castellano, *Los grados del saber*, Buenos Aires, 1968).
E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, París, 1937 (en castellano, *El realismo metódico*, Madrid, 1952).
O. Francella, *Conocimiento y Metafísica*, Bahía Blanca, 1964.
R. Vernaux, *Epistemologie ou Critique de la Connaissance*, París, 1959 (en castellano, *Epistemología o Crítica del Conocimiento*, Barcelona, 1967).
G. van Riet, *L' Epistemologie thomiste*, Lovaina, 1946.
P. B. Grenet, *Qué es el conocimiento*, Buenos Aires, 1967.

6. *Metafísica*:

A. González Alvarez, *Tratado de Metafísica*, Madrid, 1961-1963.
L. de Raeymaeker, *Philosophie de l'étre*, Lovaina, 1949 (en castellano, *Filosofía del ser*, Madrid, 1961).
A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, París, 1952 (en castellano, *Dialéctica de la afirmación*, Madrid, 1964).
E. Gilson, *L'etre et l'essence*, París, 1948 (en castellano, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951).

J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, París, 1934 (en castellano, *Siete lecciones sobre el ser*, Buenos Aires, 1944).

J. Maritain, *Court traité de l'existence*, París, 1957 (en castellano, *Breve tratado de la existencia*, Buenos Aires, 1949).

P. B. Grenet, *Ontologie*, París, 1963 (en castellano, *Ontología*, Madrid, 1964).

R. P. Phillips, *Metaphysics*, Westminster, 1950.

C. Fabro, *Participation et causalité*, Lovaina, 1961.

R. Jolivet, *Métaphysique*, Lyon, 1950 (en castellano, *Metafísica*, Buenos Aires, 1957).

R. Jolivet, *Le Dieu des Philosophes*, París, 1956 (en castellano, *El Dios de los Filósofos*, Andorra, 1959).

E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale, 1941 (en castellano, *Dios y la Filosofía*, Buenos Aires, 1945).

7. *Etica*:

O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, 1969.

J. Maritain, *La philosophie morale*, París, 1960 (en castellano, *Filosofía moral*, Madrid, 1962).

R. Simon, *Morale*, París, 1961 (en castellano, *Moral*, Barcelona, 1967).

J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Roma, 1962 (en castellano, *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid, 1966).

J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovaina, 1954 (en castellano, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid, 1956).

R. Jolivet, *Morale*, Lyon, 1950 (en castellano, *Moral*, Buenos Aires, 1959).

8. *Estética*:

J. Maritain, *Art et scolastique*, París, 1935, (en castellano, *Arte y escolástica*, Buenos Aires, 1967).

O. N. Derisi, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, Buenos Aires, 1968.

J. Maritain, *Art and Poetry*, Washington, 1953 (en castellano, *El arte y la poesía*, Buenos Aires, 1955).

E. Gilson, *Peinture et réalité*, París, 1958 (en castellano, *Pintura y Realidad*, Madrid, 1961).

9. *Pedagogía*:

Angel González Alvarez, *Filosofía de la Educación*, Buenos Aires, 1963.

J. Maritain, *L'éducation a la croisée des chemins*, París, 1947 (en castellano, *La educación en este momento crucial*, 1965).

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de julio de 1985
en los Talleres Gráficos LITODAR
Viel 1444 - Capital Federal